Quelques mots

Voilà encore un livre que je ne comptais pas écrire, mais que je me sens contraint d'écrire. En toute honnêteté, lorsque le désir de traiter ce sujet complexe s'est imposé à moi, je l'ai d'abord repoussé. D'une part, conscient de la tâche difficile et éprouvante qui m'attendait, peinant souvent à exprimer sur le papier ce qui m'apparaît pourtant clair dans l'esprit ; d'autre part, sachant pertinemment qu'un tel ouvrage m'exposerait à quelques attaques. Mais au final, je n'ai que faire de ces dernières, bien que je m'en passerais volontiers.

Encore une fois, je dois rendre grâce au Seigneur qui, dans sa bonté, m'a donné non seulement le temps et les ressources nécessaires, mais aussi la capacité de mener à terme un ouvrage que je n'aurais jamais cru pouvoir achever. Je sais que ce livre ne sera pas au goût de tous. Certains crieront sans doute à l'hérésie - un mot que j'ai déjà entendu bien des fois dirigé contre moi. Mais je n'y attache guère d'importance, car il me semble préférable d'être l'hérétique des hommes si cela signifie être fidèle de Dieu. Après tout, Christ lui-même a déclaré que ce qui est élevé parmi les hommes est une abomination devant Dieu.

Et bien qu'il soit, autant que possible, souhaitable de vivre en paix avec tous, cela ne peut jamais se faire au détriment de la fidélité à Dieu. Or, bien souvent, ces deux exigences se révèlent inconciliables. Paul le savait mieux que quiconque, lui qui écrit : « Si je cherchais encore à plaire aux hommes, je ne serais pas serviteur de Christ. »

Quant à moi, bien que cela demeure une source réelle de tristesse, il m'arrive de trouver des opposants parmi ceux-là mêmes qui portent le nom de notre Sauveur. Pourtant, je ne peux me taire. Faut-il être méprisé des hommes, tenu pour insensé ? Qu'importe. Dieu sonde les cœurs. Il sait ce qu'il a déposé dans le mien, et ce qu'il doit encore en retrancher afin que je marche toujours davantage selon son Fils.

Pour le reste, j'aurais sans doute encore différé l'écriture de ce livre si notre époque ne rendait ce silence impossible. Trop de frères et sœurs fidèles, troublés par les questions abordées ici, peinent à trouver des réponses claires et solides. Or, le sujet traité est d'une importance capitale car cette question constitue, en un sens, la pierre angulaire de toute théologie. C'est à partir d'elle que se dessinent la mission, l'identité et le témoignage du peuple de Dieu. Si nous nous trompons sur la nature de l'Église de Christ, alors nous nous tromperons nécessairement sur ce qu'elle est appelée à être et à accomplir.

Cela rend d'autant plus nécessaire de traiter ce sujet avec la plus grande rigueur que bon nombre de chrétiens véritables sont aujourd'hui tentés par le catholicisme, convaincus que seule l'Église catholique offrirait une interprétation cohérente de ce que Christ a annoncé concernant son Église.

Plutôt que de mépriser ces fidèles qui, dans un trouble réel, en viennent parfois à ignorer les problèmes majeurs du catholicisme dans le but de retrouver ce qu'ils perçoivent comme l'essence de l'Église, nous devrions reconnaître notre propre responsabilité. Car ce malaise révèle souvent un manque du côté protestant. Comment pourrions-nous reprocher à ces personnes de chercher ailleurs, lorsque nos propres positions sont parfois ambiguës, difficilement

articulées, et, dans certaines de leurs formes, presque aussi problématiques que celles que nous dénonçons ?

Ceux qui ont lu certains de mes précédents ouvrages connaissent déjà en partie mes positions sur cette question. Mais dans celui-ci, je m'efforcerai de les exposer avec la plus grande clarté. Pour traiter le cœur du sujet - la nature de l'Église de Christ - nous reviendrons à sa première mention, telle qu'elle sort des lèvres mêmes de notre Seigneur, afin de redécouvrir ce qu'est cette Église qui lui appartient, quel est son rôle, et de quelle manière elle se manifeste dans ce monde.

Nous avons tous une image préconçue de ce qu'est une église. Pour ma part, ce fut longtemps celle d'une cathédrale, au point d'être surpris, un dimanche, de me retrouver devant un simple bâtiment - presque impersonnel - pourtant considéré comme une église en raison du culte qui s'y tenait. Mais au fond, la question n'est pas tant de savoir ce qu'est *une* église, car ce terme demeure en lui-même assez vague. La question est de savoir ce qu'est l'Église de Christ.

Toute assemblée n'est pas son Église, et toute communauté qui se nomme « église » ne l'est pas pour autant - pas plus que tous ceux qui portent le maillot de Michael Jordan ne sont Michael Jordan. Et si quelqu'un portant le maillot de ce dernier s'avère être mauvais au basket, cela ne dit rien sur les compétences de Jordan. Mais bien plutôt, si un homme porte son maillot et semble jouer de la même manière que lui, alors seulement là il pourra donner l'impression d'être ce dernier ou d'avoir appris de lui, seulement alors il pourra être digne de porter ce maillot. Il nous faut donc aller plus loin : examiner ce qui définit véritablement l'Église de Christ, afin de pouvoir ensuite reconnaître, ou au contraire réfuter, les prétentions des différentes assemblées.

Sur ce sujet complexe, les positions principales sont connues. Les catholiques affirment être l'Église promise par Christ, fondée sur Pierre, qu'ils considèrent comme le premier pape. Les réformés, quant à eux, voient dans l'Église la continuité d'Israël. Selon eux, elle possède à la fois une dimension invisible - composée des véritables croyants - et une dimension visible, incluant notamment les enfants, indépendamment d'une foi personnelle.

Il serait donc simpliste d'opposer ces deux perspectives comme si l'une défendait une Église purement visible et l'autre une Église purement invisible. En réalité, ces deux positions sont, sur plusieurs points, plus proches qu'on ne le pense - et, à mes yeux, elles participent toutes deux à une même confusion.

C'est pourquoi je me suis engagé dans cette tâche difficile : examiner, à la lumière de l'Écriture, ce qu'est réellement l'Église annoncée par Christ. Et c'est à cela que nous allons maintenant nous atteler.

***

Comme annoncé, nous baserons notre étude sur le célèbre passage où le Christ annonce la construction de son Église, rapporté dans l'Évangile selon Matthieu 16:18. Ce passage est d'une importance capitale, car il s'agit non seulement de la première mention explicite de l'Église dans les Évangiles, mais aussi de l'annonce de son établissement futur par le Christ lui-même. Il est d'autant plus nécessaire d'examiner ce texte avec rigueur qu'il a été interprété de manières très

différentes au cours de l'histoire, donnant naissance à des conceptions ecclésiologiques parfois profondément divergentes, et parfois même à des systèmes institutionnels qui ont lourdement pesé sur la compréhension biblique de l'Église.

Ce qui est particulièrement frappant - et même, d'une certaine manière, ironique - c'est que de nombreux ouvrages, à travers l'histoire, qui prétendent définir la nature de l'Église, ont choisi comme point de départ son apparition historique, c'est-à-dire sa manifestation après la croix. Ainsi, beaucoup prennent presque comme base exclusive le livre des Actes ou les épîtres apostoliques.

Il ne s'agit pas en soi d'une erreur, mais d'une démarche réductrice qui, à mon sens, ouvre la voie à des conclusions fragiles. Lorsque les théologiens ont cherché à établir qui est Christ, et en particulier à affirmer sa divinité, ils ne se sont jamais limités à l'étude de son incarnation, bien que celle-ci en fournisse déjà des indices décisifs. Ils ont également scruté les Écritures antérieures, examinant les prophéties de l'Ancien Testament qui annoncent le Messie et révèlent sa nature. Autrement dit, ils n'ont pas défini Christ uniquement à partir de sa manifestation visible dans l'histoire, mais à partir de l'ensemble du témoignage scripturaire, en remontant à ses annonces.

Or, il me semble que la même exigence doit s'appliquer à l'Église. De même qu'il serait réducteur et finalement erroné de définir Christ uniquement par sa manifestation visible, il est tout aussi insuffisant de définir son Église à partir de sa seule émergence historique.

Nous devons remonter à la première annonce de ce qu'elle est appelée à être, afin d'en saisir la nature. Car l'apparition

historique n'est pas le fondement de la définition, mais sa manifestation. En d'autres termes, l'Église ne doit pas être comprise d'abord à partir de ce qu'elle devient dans l'histoire, mais à partir de ce que Christ en déclare lui-même.

C'est pourquoi il convient de commencer là où elle est pour la première fois annoncée, non comme une réalité déjà observée, mais comme une réalité définie par avance : en Matthieu 16.

« Je bâtirai mon Église. »

Le premier point fondamental de ce passage réside dans le fait que Christ ne parle pas d'« Églises », mais d'une seule Église. Quelle que soit l'approche adoptée, il nous faut rendre compte de cette unité, et non la diluer dans une pluralité. L'Église de Christ est, par nature, une. Il n'en existe pas plusieurs dans son essence. Christ ne promet pas de bâtir une multiplicité d'Églises, mais une seule. Cette affirmation constitue un principe structurant de toute ecclésiologie fidèle au texte.

Il en découle que la multiplicité de ce que nous appelons communément des « Églises » ne peut correspondre, en tant que telle, à cette définition. Elles ne peuvent être comprises que comme des expressions ou des manifestations locales, mais non comme des réalités ecclésiales distinctes dans leur essence. Il s'agit là d'un point décisif, sur lequel il sera nécessaire de revenir à plusieurs reprises au cours de cet ouvrage.

Ensuite, Christ situe clairement la construction de son Église dans le futur. Il ne dit pas : « je bâtis », ni « j'ai bâti », mais « je bâtirai ». L'Église apparaît donc ici comme une réalité qui n'existe pas encore au moment où Jésus parle.

Cette donnée pose immédiatement une difficulté majeure pour certaines conceptions théologiques qui affirment que l'Église aurait existé de manière continue depuis l'Ancien Testament. Si l'Église avait déjà existé depuis Abraham ou Moïse, comment comprendre alors la déclaration de Jésus : « Je bâtirai mon Église » (Matthieu 16:18) ? Pourquoi annoncer la construction future d'une réalité qui serait déjà présente depuis des siècles ?

La réponse réformée classique consiste à distinguer l'Église visible de l'Église invisible. Selon cette lecture, l'Église invisible - composée de tous les véritables croyants de tous les âges - aurait toujours existé, tandis que l'Église visible ne commencerait à se manifester qu'avec le ministère de Christ et l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte.

Mais cette distinction introduit un problème analogue à celui que l'on rencontre chez les catholiques, elle conduit à concevoir deux Églises. D'un côté, une Église invisible englobant tous les croyants de l'histoire, de l'autre, une Église visible « nouvelle », que Christ promet de bâtir. Or cette dualité est déjà problématique en elle-même, car elle semble fragmenter l'unité de l'Église telle que présentée dans le Nouveau Testament.

Cette tension devient encore plus évidente lorsque l'on examine les textes invoqués pour soutenir l'idée d'une Église déjà présente dans l'Ancien Testament. L'exemple le plus fréquemment avancé est l'usage du terme ἐκκλησία (ekklesia) pour désigner l'assemblée dans le désert (Actes 7:38). Toutefois, l'argument apparaît fragile. Le simple emploi d'un terme identique ne suffit pas à établir une identité de réalité, surtout lorsque le contexte indique clairement une assemblée

largement composée d'individus qui périrent dans l'incrédulité.

Or, si l'on parle ici de l'Église au sens d'une communauté de véritables croyants - ce que suppose précisément la notion d'Église invisible - alors il devient difficile d'appliquer ce terme à un groupe dont la majorité ne possédait pas la foi. Le texte d'Étienne ne fait aucune distinction interne de ce type ; il désigne l'ensemble du peuple rassemblé, sans suggérer qu'il aurait en vue une réalité spirituelle restreinte à une minorité fidèle.

On pourrait certes tenter de soutenir qu'Étienne parle implicitement d'une telle « Église invisible » au sein du peuple. Mais une telle lecture impose au texte une distinction qui n'y apparaît pas. Elle ne procède pas d'une exégèse naturelle, mais d'une nécessité théologique préalable.

Le langage utilisé par le Christ correspond beaucoup plus naturellement à l'annonce d'une œuvre nouvelle qu'il s'apprête à accomplir. L'Église n'est pas présentée comme une simple continuation d'Israël, ni comme une forme renouvelée du peuple de l'ancienne alliance, mais comme une construction que le Christ lui-même va établir.

La question de Pierre constitue ensuite un second point d'interprétation majeur.

« Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et que les portes du séjour des morts ne prévaudront point contre elle. »

Au cours de l'histoire, deux lectures principales ont été proposées. La première, adoptée par l'Église catholique, affirme que Pierre lui-même serait le fondement de l'Église, et

que son autorité se prolongerait dans une succession apostolique culminant dans la papauté. Cette interprétation se heurte cependant elle aussi à de sérieuses difficultés exégétiques et théologiques.

D'une part, l'ensemble du Nouveau Testament affirme sans ambiguïté que le seul fondement véritable et ultime de l'Église est le Christ lui-même. L'apôtre Paul déclare explicitement : « Car personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé, savoir Jésus-Christ » (1 Corinthiens 3:11). Cette affirmation exclut catégoriquement l'idée qu'un homme, fût-il apôtre, puisse constituer le fondement de l'Église au même titre que Christ.

Il est vrai qu'il est également écrit que l'Église a été édifiée sur le fondement des apôtres et des prophètes du Nouveau Testament. Mais loin de renforcer l'argument catholique, cette affirmation lui oppose au contraire une tension majeure.

Car ce fondement n'est pas présenté comme une réalité transmissible, institutionnelle ou hiérarchique, mais comme une réalité historique et doctrinale. Les apôtres et les prophètes ne sont pas le fondement en tant qu'office perpétué, mais en tant que témoins uniques et instruments de la révélation divine. Autrement dit, le fondement réside dans ce qu'ils ont posé - l'enseignement qu'ils ont reçu et transmis - et non dans une succession d'hommes prétendant prolonger leur autorité.

Dès lors, prétendre incarner aujourd'hui ce fondement de manière exclusive revient à déplacer ce que l'Écriture fixe une fois pour toutes. Un fondement, par définition, ne se reconstruit pas, ne se prolonge pas, et ne se réactualise pas à travers une chaîne institutionnelle : il est posé une fois, et sur lui on bâtit.

De plus, le texte lui-même exclut toute appropriation exclusive, puisqu'il parle des apôtres et des prophètes dans leur ensemble. Aucune figure isolée, aucun siège particulier, aucune institution ne peut donc légitimement prétendre concentrer en elle seule ce fondement.

D'autre part, la suite immédiate du récit que nous examinons met en lumière la faillibilité manifeste de Pierre. À peine quelques versets plus loin, celui qui vient de confesser Christ devient un instrument d'opposition, au point que Jésus lui dit : « Arrière de moi, Satan ! Tu m'es en scandale » (Matthieu 16:23). Une telle scène rend difficilement soutenable l'idée que Pierre serait ici établi comme le fondement personnel, inébranlable et normatif de l'Église. Comment concevoir, en effet, que celui que Christ désignerait comme base stable de son édifice puisse, presque immédiatement, être qualifié d'adversaire et devenir le relais d'une pensée opposée au dessein divin ?

Il convient également de souligner que, même en admettant - pour l'argument - un rôle particulier de Pierre dans ce passage, rien dans le texte ni dans l'ensemble du Nouveau Testament n'indique que cette autorité serait transmissible. Le texte met au mieux en évidence un rôle historique dans l'établissement de l'Église, ce que confirme effectivement le livre des Actes (Actes 2:14-41 ; Actes 10:34-48). Mais jamais il n'est question d'une succession institutionnelle ou d'un transfert d'autorité à des successeurs.

Au contraire, l'autorité de « lier et délier » n'est pas exclusive à Pierre. Elle est étendue à l'ensemble des apôtres : « Je vous le dis en vérité, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel… » (Matthieu 18:18). De plus, Pierre lui-même ne se présente jamais comme un chef suprême de l'Église, mais

comme un ancien parmi les anciens : « J'exhorte les anciens qui sont parmi vous, moi ancien comme eux » (1 Pierre 5:1), ce qui contredit directement l'idée d'une hiérarchie papale.

On peut également relever que: la déclaration « tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » ne se trouve que dans un seul des Évangiles. Pris isolément, ce constat ne constitue pas un argument décisif, mais il acquiert un poids réel lorsqu'il est replacé dans un raisonnement d'ensemble.

En effet, si la doctrine de la papauté - c'est-à-dire l'établissement d'un chef visible universel de l'Église, fondé sur la personne de Pierre - était véritablement voulue par le Christ comme une réalité normative et centrale, on pourrait légitimement s'attendre à ce qu'elle soit attestée de manière claire, répétée et développée dans l'ensemble du témoignage évangélique.

Or, ce n'est pas ce que l'on observe. Les autres Évangiles rapportent bien des éléments clés du même épisode : la confession de Pierre y apparaît, tout comme la réprimande sévère que Jésus lui adresse ensuite (« arrière de moi, Satan »). Certains vont même jusqu'à mentionner le moment où Simon reçoit le nom de Pierre. Pourtant, la déclaration précise qui servirait de fondement à toute une ecclésiologie papale est absente.

Si les évangélistes ont jugé important de conserver certains éléments du récit - y compris ceux qui mettent en lumière la faiblesse de Pierre - pourquoi auraient-ils omis ce qui constituerait, selon la lecture catholique, l'un des actes fondateurs les plus déterminants de toute l'histoire de l'Église ?

L'argument ne repose pas simplement sur un silence, mais sur un silence sélectif. Ce n'est pas l'épisode qui est absent, mais précisément la parole qui, dans l'interprétation catholique, en constitue le cœur théologique. Une telle omission devient d'autant plus significative que les Évangiles, bien que distincts dans leur approche, convergent habituellement lorsqu'il s'agit d'éléments doctrinaux majeurs.

La seconde interprétation, généralement adoptée par les théologiens réformés, affirme que le fondement évoqué par le Christ serait la confession de foi que Pierre vient de prononcer : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». L'Église serait ainsi bâtie sur la confession de la messianité et de la filiation divine de Jésus. Cette lecture possède une cohérence exégétique réelle et évite certaines difficultés de l'interprétation catholique. Elle s'inscrit également dans une logique plus large du Nouveau Testament, qui accorde une place centrale à la foi confessée. L'apôtre Paul, en particulier, souligne que « c'est en croyant du cœur qu'on parvient à la justice, et c'est en confessant de la bouche qu'on parvient au salut », établissant ainsi un lien étroit entre foi intérieure et confession publique. Toutefois, elle soulève à son tour une question importante lorsqu'elle est mise en relation avec la théologie réformée de l'alliance.

En effet, si l'Église est bâtie sur cette confession précise - la reconnaissance explicite de Jésus comme le Christ et le Fils du Dieu vivant - et si cette réalité n'est annoncée comme fondement qu'à ce moment précis de l'histoire, comment peut-on simultanément affirmer que l'Église existait déjà pleinement dans l'Ancien Testament ? La tension devient particulièrement visible lorsque l'on considère la nature de la confession de Pierre. Celle-ci n'est pas une simple affirmation monothéiste ni une vague espérance messianique. Elle est une

reconnaissance personnelle et explicite de Jésus comme le Messie et le Fils de Dieu incarné. Or Jésus lui-même précise que cette révélation n'a pas été produite par la simple réflexion humaine, mais qu'elle lui a été donnée par le Père.

Il devient alors difficile d'affirmer que les croyants ordinaires de l'Ancien Testament possédaient une compréhension équivalente. Certes, ils avaient des promesses, des prophéties et des figures annonçant le Messie. Mais l'Écriture elle-même indique que ces réalités n'étaient pas encore pleinement comprises. La première épître de Pierre 1:10-12 explique par exemple que les prophètes eux-mêmes cherchaient à comprendre les temps et les circonstances des choses qu'ils annonçaient.

Faut-il réellement supposer que le croyant ordinaire de l'Ancien Testament possédait une compréhension claire de l'incarnation du Fils de Dieu, de sa mort expiatoire et de sa résurrection future ? Une telle hypothèse semble difficile à soutenir.

Certains théologiens réformés tentent là encore - en plus de l'argument cité plus haut - de résoudre cette difficulté en affirmant que l'Église existait déjà dans l'Ancien Testament, mais sous une forme « infantile » ou « immature ». Selon cette perspective, l'Église aurait été présente de manière embryonnaire dans l'histoire d'Israël avant de parvenir à sa pleine maturité dans le Nouveau Testament.

Cependant, cette explication demeure fragile lorsqu'elle est confrontée au texte même. Le Christ ne parle pas d'une croissance ou d'un développement progressif d'une réalité déjà existante. Il parle d'une construction qui n'a pas encore commencé : « je bâtirai mon Église ». L'image utilisée est

celle d'un bâtiment que l'on va ériger, non celle d'un enfant qui grandit. La différence entre ces deux images est importante. Une croissance suppose l'existence préalable de ce qui grandit. Une construction, en revanche, commence lorsque l'on pose le fondement.

Enfin, si cette confession concerne l'institution d'une Église visible, comment justifier que certains cercles réformés considèrent comme membres de cette Église visible des individus incapables de prononcer une telle confession, comme les enfants ? Une telle pratique entre en tension avec l'idée même que le fondement de l'Église repose sur une reconnaissance explicite de la personne de Christ. Elle révèle une difficulté interne : vouloir maintenir à la fois un fondement confessionnel et une appartenance qui peut en être indépendante.

Cette tension apparaît également lorsqu'on considère la question des faux croyants. Car la confession de Pierre n'est pas un simple agencement de mots, mais une confession révélée par Dieu lui-même : « Tu es heureux, Simon, fils de Jonas ; car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux » (Matthieu 16:17). Une telle confession ne peut donc être produite authentiquement par un incrédule. C'est ce que rappelle l'apôtre Paul lorsqu'il écrit : « c'est en croyant du cœur qu'on parvient à la justice, et c'est en confessant de la bouche qu'on parvient au salut ».

C'est pourquoi l'image employée par le Christ suggère beaucoup plus naturellement l'inauguration d'une réalité nouvelle plutôt que le développement d'une réalité déjà présente depuis des siècles. Cette compréhension est encore confirmée par le reste du Nouveau Testament. L'Église est

présentée comme un « corps » formé par l'union de croyants juifs et païens dans une même communauté spirituelle, « un homme nouveau ». Or cette union elle-même est décrite comme un mystère qui n'avait pas été révélé auparavant.

Il en résulte que la perspective réformée classique, qui tend à identifier l'Église avec l'ensemble du peuple de Dieu à travers toutes les époques, entre en tension avec la manière dont le Christ lui-même annonce la construction de son Église. L'Église apparaît plutôt comme une réalité nouvelle inaugurée par l'œuvre du Christ, rendue possible par sa mort et sa résurrection, et manifestée publiquement après l'effusion de l'Esprit. Loin d'être simplement une continuation d'Israël sous une forme différente, l'Église est présentée dans le Nouveau Testament comme une œuvre spécifique du Christ dans l'histoire de la rédemption - une communauté qu'il s'est acquise par son propre sang et qu'il rassemble lui-même autour de sa personne.

***

Il est important de noter que les débats autour de Matthieu 16:18 se concentrent généralement presque exclusivement sur deux questions : l'annonce de la construction de l'Église et le rôle attribué à Pierre. Pourtant, un élément central du verset est souvent laissé au second plan : la référence aux « portes du séjour des morts ».

Le texte déclare en effet :

« Je bâtirai mon Église, et les portes du séjour des morts ne prévaudront point contre elle. »

Or, cette affirmation constitue une donnée déterminante si nous voulons saisir la nature même de l'Église annoncée par Christ. Car il ne se contente pas d'annoncer son existence ; il en révèle aussi, par ces paroles, une caractéristique essentielle.

Autrement dit, l'Église doit être définie non seulement par son fondement, mais aussi par cette promesse qui en précise la portée : elle est cette réalité contre laquelle les portes du séjour des morts ne peuvent prévaloir.

Il existe plusieurs interprétation traditionnelle de ce passage et nous commencerons par les décrire avant de nous concentrer sur celle qui semble la plus probable. Cela nous permettra d'avoir un plan d'ensemble.

1. L'interprétation « ecclésiologique institutionnelle »

Cette lecture, historiquement dominante dans le catholicisme romain, comprend la déclaration de Christ comme l'annonce de la fondation d'une Église visible, structurée et identifiable dans l'histoire. L'expression « Je bâtirai mon Église » est alors prise dans un sens concret et historique : Christ instituerait une communauté organisée, appelée à se déployer dans le temps avec une continuité et une autorité reconnaissables.

Dans cette perspective, les tenants de cette position soulignent que le verbe « bâtir » évoque naturellement l'idée d'une construction durable et ordonnée, ce qui correspondrait mieux à une réalité institutionnelle qu'à une simple réalité invisible. Ils insistent également sur l'usage du terme « Église » (ekklesia), qui dans son contexte peut désigner une assemblée concrète, et non une abstraction purement spirituelle. Quant aux « portes du séjour des morts », elles sont comprises comme une synecdoque englobant toutes les forces hostiles -

mort, persécutions, hérésies - qui se dresseront contre l'Église au cours de l'histoire.

Ainsi, la promesse signifierait que cette Église visible, malgré les attaques répétées, ne sera jamais détruite. Les défenseurs de cette lecture y voient une garantie de continuité historique et doctrinale, argumentant que sans une telle promesse, l'idée même d'une transmission fidèle de la foi serait fragilisée. Ils peuvent également faire valoir que l'histoire du christianisme, malgré ses crises, témoigne d'une permanence remarquable.

2. L'interprétation « persécution et attaques démoniaques »

Très répandue dans les milieux évangéliques contemporains, cette lecture comprend le verset comme une promesse de victoire de l'Église face aux attaques de Satan et des puissances démoniaques. L'accent est ici mis sur la dimension de conflit spirituel qui traverse l'ensemble du Nouveau Testament.

Selon cette compréhension, l'Église est engagée dans une lutte active contre les forces du mal. Les « portes du séjour des morts » sont alors interprétées comme une image des puissances infernales, représentant l'ensemble des forces opposées à Dieu. La promesse de Christ signifierait que ces puissances, bien qu'agissantes et redoutables, ne parviendront jamais à détruire l'Église.

Les partisans de cette lecture invoquent plusieurs arguments. Ils soulignent d'abord que le Nouveau Testament présente clairement la vie chrétienne comme un combat, notamment en Éphésiens 6:12, où il est question de lutter contre les puissances spirituelles du mal. Ils font également remarquer que l'opposition du monde et de Satan contre le peuple de

Dieu est une constante biblique, ce qui rend naturelle une lecture du verset en termes de conflit et de résistance. Enfin, ils insistent sur le fait que l'histoire de l'Église est marquée par des persécutions réelles, auxquelles cette promesse donnerait une réponse rassurante.

3. L'interprétation « eschatologique et judiciaire »

Certains exégètes abordent ce passage dans une perspective eschatologique, en lien avec le jugement final et la victoire ultime de Christ sur la mort. Dans cette lecture, le « séjour des morts » désigne le domaine où les morts sont retenus dans l'attente du jugement, et les « portes » symbolisent l'autorité ou le pouvoir de ce royaume.

La promesse de Christ signifierait alors que cette autorité sera finalement brisée. Autrement dit, le pouvoir du séjour des morts sera annulé au terme de l'histoire, lorsque Christ manifestera pleinement sa victoire. L'Église, dans ce cadre, est envisagée dans sa dimension eschatologique, comme le peuple qui participera à cette victoire finale.

Les défenseurs de cette position mettent en avant le fait que le Nouveau Testament relie fréquemment l'œuvre de Christ à une victoire sur la mort, non seulement individuelle mais cosmique. Ils soulignent également que le langage des « portes » peut, dans certains contextes anciens, désigner le siège d'une autorité, ce qui permettrait de comprendre l'expression comme une référence au pouvoir du séjour des morts. Enfin, ils insistent sur la cohérence de cette lecture avec l'espérance chrétienne du jugement et de la résurrection.

***

Maintenant que nous avons une idée des différentes positions, pour comprendre correctement cette affirmation de notre Seigneur, il est indispensable d'examiner attentivement la signification de l'image employée par Jésus-Christ. Tout d'abord notons ce que signifie le séjour des morts dans l'Ecriture à l'aide de ses différentes mentions.

Tout d'abord nous voyons qu'il est la destination des morts :

Genèse 37:35

« Tous ses fils et toutes ses filles vinrent pour le consoler ; mais il refusa de se consoler et dit : C'est en pleurant que je descendrai vers mon fils dans le séjour des morts. »

Job 7:9

« La nuée se dissipe et s'en va ; ainsi celui qui descend au séjour des morts ne remontera plus. »

Ecclésiaste 9:10

« Tout ce que ta main trouve à faire avec ta force, fais-le ; car il n'y a ni œuvre, ni pensée, ni science, ni sagesse dans le séjour des morts où tu vas. »

Il s'agit ensuite d'un lieu de silence et d'absence de louange :

Psaumes 6:6 (v.5)

« Car celui qui meurt n'a plus ton souvenir ; qui te louera dans le séjour des morts ? »

Il s'agit aussi d'une puissance qui engloutit :

Proverbes 1:12

« Engloutissons-les tout vifs, comme le séjour des morts, et tout entiers, comme ceux qui descendent dans la fosse. »

Ésaïe 5:14

« C'est pourquoi le séjour des morts ouvre sa bouche, élargit sa gueule sans mesure ; et la splendeur de Sion y descend… »

Habacuc 2:5

« Il est insatiable comme le séjour des morts, il est comme la mort, il ne se rassasie jamais… »

Nous pouvons aussi voir Dieu qui délivre du séjour des morts :

Psaumes 16:10

« Car tu n'abandonneras pas mon âme au séjour des morts, tu ne permettras pas que ton bien-aimé voie la corruption. »

Osée 13:14

« Je les rachèterai de la puissance du séjour des morts, je les délivrerai de la mort. Ô mort, où est ta peste ? séjour des morts, où est ta destruction ? »

Le Nouveau Testament le désigne comme lieu de conscience et de rétention :

Évangile selon Luc 16:23

« Dans le séjour des morts, il leva les yeux ; et, tandis qu'il était en proie aux tourments, il vit de loin Abraham… »

Un autre point important est que nous retrouvons Christ lui-même non retenu par le séjour des morts :

Actes des Apôtres 2:27

« Car tu n'abandonneras pas mon âme dans le séjour des morts, et tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption. »

Actes des Apôtres 2:31

« C'est la résurrection du Christ qu'il a prévue et annoncée, en disant qu'il ne serait pas abandonné dans le séjour des morts… »

Nous avons aussi un texte eschatologique ou le séjour des morts doit relâcher ses morts :

Apocalypse 20:13-14

« La mer rendit les morts qui étaient en elle, la mort et le séjour des morts rendirent les morts… Puis la mort et le séjour des morts furent jetés dans l'étang de feu. »

Maintenant que ces éléments ont été établis à partir du témoignage scripturaire, il est possible de dégager plusieurs constats clairs et convergents quant à la nature du séjour des morts.

Tout d'abord, le séjour des morts apparaît de manière constante comme la destination commune des morts. Il est le lieu vers lequel l'homme descend, le terme naturel de la condition humaine marquée par la chute. Rien, dans ces textes, ne suggère qu'il s'agisse d'un lieu d'action ou d'expansion, mais bien d'un état dans lequel on entre.

Ensuite, il est décrit comme un lieu de silence, d'inactivité et de rupture avec la louange, ce qui renforce l'idée non pas d'un royaume en mouvement, mais d'un domaine figé, marqué par l'impuissance et l'absence de vie véritable.

Mais plus encore, le séjour des morts est présenté comme une puissance qui engloutit et retient. Un lieu de captivité, il ouvre sa bouche, il absorbe, il est insatiable. Le séjour des morts agit donc comme une réalité qui reçoit et conserve, non comme une force qui sort pour attaquer. Son action est centrée sur la rétention, non sur l'offensive.

Toutefois, cette puissance n'est pas absolue. Plusieurs textes affirment clairement que Dieu délivre du séjour des morts. Il rachète, il arrache, il ne laisse pas ses fidèles y être abandonnés. Cette idée atteint son point culminant dans la résurrection de Christ, où il est explicitement affirmé qu'il n'a pas été retenu par le séjour des morts. Cela établit un principe fondamental : le séjour des morts peut recevoir, mais il ne peut pas conserver indéfiniment ceux que Dieu délivre.

Enfin, la révélation eschatologique confirme définitivement cette limite : le séjour des morts devra rendre ses captifs, avant d'être lui-même aboli. Il est donc une réalité transitoire, soumise à l'autorité divine, et destinée à disparaître.

Le séjour des morts est donc difficilement réconciliable avec l'idée d'assauts démoniaques, aucun de ces passages ne décrit ce dernier comme une force exerçant son activité en dehors.

Mais certains avanceront que l'expression « les portes du séjour des morts » apporterait une clé de lecture décisive, permettant de distinguer cette déclaration de Christ des autres textes. Ils n'ont pas entièrement tort, la nuance mérite d'être examinée. Toutefois, elle ne soutient pas davantage l'interprétation traditionnellement admise de cette parole.

Nous connaissons tous l'usage d'une porte, et cet usage n'a pas fondamentalement changé depuis l'époque du Nouveau Testament. Pourtant, à en juger par certaines interprétations,

on pourrait croire qu'il en est autrement. Il est donc nécessaire de revenir à ce principe simple : une porte n'est pas un instrument d'attaque, mais de défense.

Une porte sert à fermer, à protéger, à contenir. Elle est placée à l'entrée d'un lieu pour en garder l'accès, non pour partir à l'assaut. Elle ne progresse pas, elle résiste ; elle ne conquiert pas, elle retient.

Il convient néanmoins de rappeler qu'une porte n'exerce pas exactement la même fonction selon le lieu où elle est établie. Une porte d'entrée ne remplit pas le même rôle qu'une porte de sortie ; de même, la porte d'une maison diffère de celle d'une prison. Toutefois, dans tous les cas, elle demeure liée à une logique de contrôle du passage, elle régule, elle retient, elle permet ou empêche d'entrer ou de sortir.

Dès lors, il apparaît clairement que les « portes du séjour des morts » ne peuvent désigner des portes d'entrée du séjour des morts. En effet, tout individu, croyant ou non, passe par la mort. Ces portes ne refusent l'accès à personne, et certainement pas aux chrétiens, à moins de soutenir que ces derniers ne goûteront pas la mort, ce qui ne concerne que ceux qui seront encore vivants au retour de Christ.

Il faut donc comprendre l'image autrement. Ces portes ne sont pas celles par lesquelles on entre, mais celles qui retiennent à l'intérieur. Elles correspondent ainsi aux portes d'une prison, non pas des portes qui empêchent d'entrer, mais des portes qui empêchent de sortir.

Pour soutenir cette interprétation nous avons trois passages cités plus haut, le premier étant Actes des Apôtres 2:27 *«* Car tu n'abandonneras pas mon âme dans le séjour des morts, et tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption. » puis

Actes des Apôtres 2:31 « C'est la résurrection du Christ qu'il a prévue et annoncée, en disant qu'il ne serait pas abandonné dans le séjour des morts… » et Osée 13:14 « Je les rachèterai de la puissance du séjour des morts, je les délivrerai de la mort. Ô mort, où est ta peste ? séjour des morts, où est ta destruction ? ». Ce dernier passage trouvant d'ailleurs un parallèle en 1 Corinthiens 15:55 : « Ô mort, où est ta victoire ? Ô mort, où est ton aiguillon ? ».

Cela étant dit, il est important de rappeler aussi que dans la Bible, la porte d'une ville possède une signification qui dépasse largement sa fonction architecturale. Dans le monde antique, la porte était le lieu où se concentraient l'autorité politique, la justice et la vie publique. C'est à la porte que se rendaient les jugements, que se concluaient les affaires légales et que se prenaient les décisions importantes. Elle constituait en quelque sorte le centre administratif et judiciaire de la cité.

On le voit par exemple dans le livre de le Livre de Ruth, où les anciens d'Israël siègent à la porte de la ville afin de régler une affaire juridique (Ruth 4:1-11). C'est là que les témoins sont convoqués, que les décisions sont proclamées et que les engagements sont officialisés. De même, dans le livre des Proverbes, le mari de la femme vertueuse est « considéré aux portes lorsqu'il siège parmi les anciens du pays » (Proverbes 31:23). La porte représente donc symboliquement le lieu où s'exerce l'autorité d'une cité et où se manifeste son pouvoir judiciaire.

Dans ce contexte biblique, l'expression « les portes » peut devenir une métonymie du pouvoir ou de la domination d'un royaume. Un exemple particulièrement clair apparaît dans la promesse faite à Abraham dans le livre de la Genèse : « Ta descendance possédera la porte de ses ennemis » (Genèse

22:17). Ici, posséder la porte ne signifie pas simplement franchir une entrée, mais triompher de l'ennemi et prendre le contrôle de sa puissance. La porte devient ainsi le symbole du pouvoir politique et militaire d'une cité.

Lorsque Jésus parle des « portes du séjour des morts », il emploie donc une image qui évoque l'autorité et la puissance d'un royaume : celui de la mort. Le mot grec utilisé dans ce passage est ᾅδης (*Hadès*), qui correspond généralement au terme hébreu שְׁאוֹל (*Shéol*) dans l'Ancien Testament. Dans la pensée biblique, le Shéol désigne le domaine des morts, le lieu où descendent les défunts. Ce royaume de la mort est parfois décrit comme possédant lui aussi des « portes ».

On retrouve par exemple cette expression dans le livre d'Ésaïe :

« Je disais : au milieu de mes jours je m'en vais aux portes du séjour des morts » (Ésaïe 38:10).

L'image est exactement la même que celle employée par Jésus : les « portes » du séjour des morts désignent l'entrée dans le royaume de la mort. Cette observation est importante, car elle montre que Jésus n'invente pas une métaphore nouvelle. Il reprend une image déjà bien établie dans les Écritures : celle du royaume de la mort possédant des portes qui enferment ceux qui y entrent.

Ce dont semble parler Jésus n'est donc pas simplement d'un lieu, mais du pouvoir exercé par le royaume de la mort lui-même. L'expression évoque donc, pour ainsi dire, l'autorité judiciaire de la mort, c'est-à-dire sa prétention à retenir et à condamner ceux qui entrent dans son domaine. Or c'est précisément ce pouvoir que le Christ affirme ne pas pouvoir prévaloir contre son Église.

Il est important de rappeler que la mort n'est pas seulement un événement biologique, mais un véritable ennemi. L'apôtre Paul l'affirme explicitement dans 1 Corinthiens : « Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort » (1 Corinthiens 15:26). La mort apparaît ainsi comme un pouvoir qui domine l'humanité depuis la chute et qui semble exercer une autorité universelle sur tous les hommes. Pourtant, le Nouveau Testament proclame que ce pouvoir a été brisé par l'œuvre du Christ.

Dans Apocalypse 1:18, le Christ ressuscité déclare :

« J'étais mort ; et voici, je suis vivant aux siècles des siècles. Je tiens les clés de la mort et du séjour des morts. »

Dans le langage biblique, celui qui possède les clés possède l'autorité sur le domaine auquel ces clés donnent accès. Détenir les clés signifie avoir le pouvoir d'ouvrir et de fermer, d'admettre ou de retenir. Les clés sont donc le symbole d'une autorité souveraine. Il est important de remarquer que, dans ce passage, ces clés n'appartiennent ni à Pierre ni à quelque successeur apostolique. Elles appartiennent exclusivement au Christ lui-même. C'est lui, et lui seul, qui détient l'autorité sur la mort et sur le séjour des morts.

C'est donc le Christ qui garantit que son Église ne sera jamais engloutie par la mort. La victoire de l'Église ne repose pas sur la continuité d'une institution humaine, mais sur la victoire acquise du Christ sur la mort. Parce qu'il a vaincu la mort par sa résurrection, ceux qui lui appartiennent participent eux aussi à cette victoire. Ce qui semblait être le royaume invincible de l'humanité déchue - le domaine auquel tous les hommes étaient soumis depuis la chute - est désormais placé sous sa souveraineté. La mort n'est plus une puissance autonome et

invincible ; elle est désormais un domaine sur lequel le Christ règne.

Ainsi, la promesse faite à l'Église s'enracine directement dans la victoire personnelle du Christ. Si les portes du séjour des morts ne peuvent pas prévaloir contre elle, c'est précisément parce que celui qui la bâtit est aussi celui qui détient les clefs de la mort et du séjour des morts. Là où la mort semblait autrefois exercer un pouvoir définitif, Christ a désormais établi son autorité souveraine.

En cela, la question d'Éthan dans le Psaume 89 trouve sa réponse :

« Y a-t-il un homme qui puisse vivre et ne pas voir la mort, qui puisse sauver son âme du séjour des morts ? »

La réponse, laissée en suspens dans l'Ancien Testament, trouve son accomplissement en Christ. Comme l'affirme le livre des Actes des Apôtres (2:24), il n'a pas été possible que la mort le retienne. Elle l'a saisi, mais n'a pu le garder ; elle l'a rencontré, mais a dû céder.

Or cette vérité ne concerne pas seulement la Tête, mais s'étend nécessairement à son corps. Ce que la mort n'a pu retenir en la personne du Chef, elle ne peut davantage le retenir en ceux qui lui sont unis. Car l'union avec Christ n'est pas une simple analogie, mais une participation réelle, sa victoire n'est pas seulement exemplaire, elle est représentative et efficace. Si la mort a été vaincue en lui, elle l'est aussi pour tous ceux qui participent à sa vie. Elle peut encore atteindre le corps, mais elle ne peut plus retenir la personne ; elle peut toucher le temps, mais non briser l'éternité déjà communiquée en Christ.

Cette victoire est également proclamée dans l'Épître aux Hébreux, où il est expliqué que le Christ a participé à notre condition humaine « afin que, par la mort, il anéantît celui qui avait la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable » (Hébreux 2:14). Nous comprenons que la mort peut encore atteindre les croyants, mais elle ne peut plus les retenir définitivement. Son pouvoir a été brisé par la résurrection du Christ. C'est précisément dans cette perspective que doit être comprise la déclaration de Jésus concernant les « portes du séjour des morts ».

Lorsque nous mettons cela face aux interprétations que nous avons vu plus haut, nous pouvons voir que les deux premières ne donnent pas sens à l'image utilisé, puisqu'ils font de ces portes quelque chose d'offensif. Même si ces lectures ne prétendent pas toujours que les portes attaquent directement, elles impliquent néanmoins une dynamique d'opposition active qui ne correspond pas naturellement à l'image employée.

La troisième interprétation, est déjà plus cohérente, néanmoins, bien que cette interprétation saisisse justement la dimension eschatologique du texte, elle peut paraître insuffisamment précise quant à la dynamique immédiate de la promesse. Elle tend à généraliser le propos sans toujours rendre pleinement compte de la force concrète de l'image employée par Christ, notamment en ce qui concerne la fonction spécifique des « portes ».

Dire qu'il s'agit là d'une seule perspective eschatologique est à mon sens trop limité, cette parole semble avoir aussi une portée plus immédiate, pas seulement à la fin des temps mais aussi en tout temps, c'est-à-dire que tout chrétien véritable, bien qu'il goutera la mort, ne pourra être engloutie par cette

dernière puisque ces derniers iront en la présence de Christ en l'attente du renouvellement de toutes choses.

C'est précisément ce que proclame Paul dans sa première épître aux Corinthiens 15:55 : « Ô mort, où est ta victoire ? Ô mort, où est ton aiguillon ? » L'apôtre ne nie pas la réalité de la mort, mais il en proclame la défaite. Elle subsiste comme expérience tout comme la chair déchue dans le croyant, mais elle a perdu toute capacité à triompher définitivement.

Nous pourrions aussi citer Évangile selon Jean 10:28 : « Je leur donne la vie éternelle ; et elles ne périront jamais, et personne ne les ravira de ma main. » Ici encore, l'accent est mis non sur une simple résistance, mais sur une sécurité absolue. Ce que Christ donne - la vie éternelle - ne peut être annulé, ni par la mort, ni par aucune puissance.

Bien sur certains seront tentés de dire que Christ parle de « bâtir » et que cela ne pourrait être compris autrement qu'une annonce d'une institution physique. Il est évident qu'il n'en est rien. En réalité, l'Écriture emploie fréquemment le vocabulaire de la construction pour désigner des réalités profondément spirituelles, sans lien direct avec un édifice matériel ou une organisation institutionnelle.

Dans sa première épître aux Corinthiens 3:9, Paul déclare : « Vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu. » Il ne parle évidemment pas d'un bâtiment physique, mais des croyants eux-mêmes comme réalité spirituelle en cours d'édification. Cette idée est encore renforcée quelques versets plus loin : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (1 Co 3:16). Le « bâtiment » est ici explicitement identifié à une réalité vivante, habitée par Dieu, et non à une structure visible.

De même, dans l'épître aux Éphésiens 2:19-22, l'Église est décrite comme un édifice spirituel : « Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes… en qui tout l'édifice, bien coordonné, s'élève pour être un temple saint dans le Seigneur. » Le texte précise même que les croyants sont « une habitation de Dieu en Esprit ». Il ne s'agit pas d'une institution matérielle, mais d'une réalité spirituelle unie en Christ.

L'image est encore plus explicite dans 1 Pierre 2:5 :

« Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, édifiez-vous pour former une maison spirituelle. »

Ici, le vocabulaire de la construction est non seulement présent, mais délibérément transposé dans le registre spirituel. Le texte ne se contente pas d'utiliser une métaphore vague : il en précise immédiatement la nature. Les « pierres » ne sont pas des matériaux, mais des personnes ; et la « maison » n'est pas un édifice visible, mais une réalité qualifiée explicitement de « spirituelle ». L'adjectif n'est pas accessoire : il sert précisément à empêcher toute compréhension littérale ou matérielle de l'image.

Cette lecture est d'ailleurs confirmée par la suite du passage, où Pierre évoque la pierre rejetée par les bâtisseurs et devenue la principale de l'angle. L'image est ici profondément signifiante : ceux qui se présentent comme bâtisseurs - c'est-à-dire les autorités religieuses - ont précisément rejeté la pierre fondamentale. Cela montre que la véritable construction de Dieu ne dépend pas des structures visibles ni des institutions humaines, mais du choix souverain de Dieu, qui établit lui-même le fondement.

Mais le texte va encore plus loin. Il ne dit pas simplement que les croyants ressemblent à des pierres : il affirme qu'ils sont des "pierres vivantes". Cette expression est en elle-même une tension volontaire car une pierre, par définition, est inerte ; ici, elle est vivante. Pierre ne décrit donc pas une construction ordinaire, mais une réalité entièrement nouvelle, où la vie remplace la matière. Il s'agit d'une architecture vivante, dont la cohésion ne repose pas sur une organisation visible, mais sur une union spirituelle.

Cette lecture est confirmée par le verset 4 du même passage : « Approchez-vous de lui, pierre vivante… » Christ lui-même est la pierre vivante fondamentale. L'édifice n'est donc pas simplement composé de croyants ; il est organisé autour d'une relation vivante avec Christ. La construction est relationnelle avant d'être structurelle, spirituelle avant d'être institutionnelle.

De plus, le verbe employé (« édifiez-vous ») est au présent, ce qui indique un processus continu. L'édification n'est pas un événement ponctuel consistant à établir une structure, mais une œuvre permanente par laquelle Dieu fait croître son peuple. Cette dynamique correspond parfaitement à l'idée d'une construction spirituelle en cours, et non à celle d'une institution figée ou localisable.

Ainsi, cette image définit la nature même de ce que Dieu construit. Une « maison spirituelle » composée de « pierres vivantes » exclut, par définition, toute réduction à une réalité matérielle ou institutionnelle au sens strict. Elle ne nie pas l'existence de manifestations visibles, mais elle en déplace radicalement le centre de gravité : ce qui est bâti, fondamentalement, ce ne sont pas des structures, mais des personnes régénérées.

Cette image éclaire directement la déclaration de Christ dans Évangile selon Matthieu 16:18 : « Je bâtirai mon Église. » Elle en fournit, en quelque sorte, le commentaire inspiré. Ce que Christ annonce bâtir n'est pas un édifice matériel ni une institution humaine, mais une réalité vivante, constituée de ceux qui lui appartiennent.

L'Église est ainsi bâtie, non avec des pierres mortes, mais avec les rachetés eux-mêmes. Ce sont eux qui, unis à Christ, forment cet édifice spirituel. Et c'est précisément par ces « pierres vivantes » que Christ a bâti, et continue de bâtir, son Église - une construction qui échappe aux catégories purement visibles, parce qu'elle trouve son principe, sa cohésion et sa finalité en Dieu lui-même.

Dès lors, lorsque Christ déclare dans Matthieu 16:18 : « Je bâtirai mon Église », rien n'oblige à comprendre cette parole comme l'annonce d'une structure institutionnelle. Le verbe « bâtir » peut tout aussi légitimement - et même naturellement à la lumière des autres passages - désigner l'œuvre spirituelle par laquelle Christ constitue un peuple vivant, uni à lui.

Cela est d'autant plus cohérent que cette « construction » est attribuée directement à Christ lui-même : « Je bâtirai ». L'accent n'est pas mis sur une organisation humaine, mais sur une œuvre divine souveraine. Ce n'est pas l'homme qui structure, mais Christ qui édifie.

Nous pourrions aussi appuyer cette interprétation par d'autres passages utilisant l'image d'une porte et dont aucune ne va dans le sens d'une forme offensive. Prenons par exemple Ézéchiel 40 : 43 et sa vision des portes du temple futur, symbolisant l'accès à la présence de Dieu. Ainsi que le Psaume 100:4 : « Entrez dans ses portes avec reconnaissance,

dans ses parvis avec louange. » Ici, la porte symbolise l'accès à Dieu par le culte et la louange.

Mais l'un des passages les plus significatifs se trouve en Jean 10:7-9 : « Je suis la porte… Celui qui entre par moi sera sauvé. » Christ se présente ici comme la porte vers la vie, et il insiste sur le fait que l'on doit entrer par lui. Ce qui est révélateur, c'est que, bien plus que dans le passage de Matthieu, il serait possible d'attendre une image d'activité, puisqu'en réalité c'est Christ qui vient à nous pour nous sauver. Pourtant, ce n'est pas ce que le texte montre : la porte ne se déplace pas, elle reçoit. Mis en parallèle avec Matthieu 16, on constate que les chrétiens traversent les portes du séjour des morts, mais n'y restent pas prisonniers : elles sont franchies, et l'on passe ensuite par la porte qui mène à la vie.

Attribuer à Matthieu 16 une interprétation offensive apparaît donc peu cohérent avec le symbole de la porte. Certes, dans le monde antique, des armées pouvaient franchir les portes d'une cité pour envahir, mais le texte ne suggère aucune dimension agressive ici. Si l'on entend par ce passage les forces offensives du mal, alors il ne s'agit plus véritablement de « portes », le symbole devient inadéquat et Christ aurait simplement pu désigner le séjour des morts.

Quant à l'idée que Christ aurait voulu, en Matthieu 16:18, annoncer l'établissement d'une institution visible et terrestre est en elle-même profondément problématique. Elle entre en tension directe avec le témoignage constant de l'Écriture, qui affirme à plusieurs reprises que l'Église et ses membres ne sont pas de ce monde (Jean 17:14-16). Si l'Église tire son origine du ciel, si elle est composée de ceux qui sont nés d'en haut, et si sa citoyenneté est céleste (Philippiens 3:20),

comment pourrait-elle être définie essentiellement comme une réalité institutionnelle enracinée dans l'ordre présent ?

Une telle lecture tend à ramener l'Église à une structure visible, organisée selon des catégories humaines, alors même que le Nouveau Testament insiste sur sa nature spirituelle, vivante et organique. L'Église n'est pas d'abord une organisation, mais un corps, uni à Christ qui en est la tête (Éphésiens 1:22-23). Elle n'est pas fondée sur des frontières géographiques, ni sur une appartenance sociologique, mais sur une union réelle et invisible avec le Christ ressuscité. La réduire à une institution revient à déplacer son centre de gravité : de Christ vers une structure, de l'Esprit vers l'organisation, de la vie vers la forme.

Nous verrons plus loin comment la conception d'une Église essentiellement visible et institutionnelle a conduit, dans l'histoire, à de graves dérives et comment elle a ouvert la voie à des confusions entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, et a contribué à justifier, aussi bien dans le catholicisme que dans certains courants protestants, des pratiques et des excès difficilement conciliables avec l'enseignement de Christ. Il suffit pour l'instant de souligner que cette perspective n'est pas sans conséquences : elle transforme inévitablement la nature même de ce qu'elle prétend définir.

À l'inverse, l'idée d'une Église invisible est souvent rejetée comme une forme de gnosticisme, comme si elle impliquait une opposition radicale entre le visible et l'invisible, ou une dévalorisation du concret mais L'Écriture elle-même atteste constamment la réalité d'une appartenance à Christ qui dépasse toute visibilité humaine. Le Seigneur seul connaît ceux qui lui appartiennent (2 Timothée 2:19). L'union avec Christ est une réalité spirituelle, opérée par l'Esprit, que nul

regard humain ne peut pleinement discerner. Parler d'une Église invisible ne revient pas à nier toute manifestation visible des croyants, mais à reconnaître que l'essence de l'Église échappe aux structures humaines.

C'est pourquoi, bien plutôt, lorsque Jésus déclare que les portes du séjour des morts ne prévaudront pas contre son Église, il affirme que le royaume de la mort ne pourra jamais retenir définitivement ceux qui lui appartiennent. Cette promesse est directement liée à sa propre victoire sur la mort. Parce qu'il est ressuscité, ceux qui sont unis à lui participent eux aussi à cette victoire.

L'Église peut être persécutée, ses membres peuvent mourir et certaines communautés peuvent même disparaître au cours de l'histoire. Mais la mort ne peut pas détruire l'Église, car ceux qui en font partie ressusciteront.

Jésus lui-même l'enseigne clairement dans l'Évangile selon Jean :

« Celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort » (Jean 11:25).

Cette promesse contredit également l'idée selon laquelle ceux qui appartiennent réellement au Christ pourraient finalement être perdus et tomber dans la mort éternelle. Si les portes du séjour des morts ne peuvent pas prévaloir contre l'Église, alors la mort ne peut pas garder ceux qui en font partie.

La seule Église capable de posséder une telle promesse est l'Église véritable du Christ, composée de ceux qui ont reçu le Saint-Esprit et qui sont unis à lui par la foi. Cette Église n'est pas d'abord une institution terrestre ; elle est une réalité spirituelle. Sur cette Église, la mort n'a aucun pouvoir Tandis

que l'Église progresse, la puissance de la mort recule progressivement, jusqu'au jour où, selon l'Écriture, la mort elle-même - « le dernier ennemi » - sera finalement vaincue.

Ainsi, c'est Dieu lui-même qui enfonce ces portes par son œuvre souveraine, en arrachant à la mort des hommes et des femmes qu'il a choisis. Ce siège n'est pas mené par la force des hommes eux-mêmes. Ce n'est pas l'humanité qui submerge le royaume de la mort, mais Christ qui en est l'instigateur par le moyen de son Église. C'est lui qui arrache des individus au pouvoir de la mort, et c'est par cette œuvre que l'Église avance continuellement contre ces portes, sans que le royaume du séjour des morts puisse jamais lui porter un coup fatal.

Nous trouvons d'ailleurs un parallèle intéressant dans un passage de l'Apocalypse. Ici, il n'est plus question des « portes du séjour des morts », mais de la mort elle-même accompagnée du séjour des morts, agissant ensemble. Cette distinction mérite d'être relevée, car elle éclaire d'une manière particulière l'image employée par Christ dans l'Évangile.

Dans ce passage, il est écrit :

« Je regardai, et voici, parut un cheval d'une couleur pâle. Celui qui le montait se nommait la Mort, et le séjour des morts l'accompagnait. Le pouvoir leur fut donné sur le quart de la terre, pour faire périr les hommes par l'épée, par la famine, par la mortalité et par les bêtes sauvages de la terre » (Apocalypse 6:8).

Dans ce texte, la mort et le séjour des morts apparaissent clairement comme des forces agissantes qui se déchaînent sur le monde. L'image devient alors explicitement offensive : la mort et le séjour des morts exercent un pouvoir destructeur qui

leur est donné pour un temps. Cette représentation correspond à l'idée d'une puissance qui agit et frappe, bien davantage qu'à celle de simples portes défensives.

Or, cette différence d'image est précisément révélatrice et démontre que lorsque Jésus-Christ parle des « portes du séjour des morts », il utilise une image différente. L'Écriture distingue donc clairement deux réalités : d'un côté une forteresse qui tente de résister et engloutir, de l'autre des puissances qui se déchaînent lorsqu'elles reçoivent l'autorisation d'agir. Tant que l'Église est présente dans le monde, l'œuvre de Christ continue d'arracher des hommes et des femmes au pouvoir de la mort. Les portes du séjour des morts tentent de résister à cette avancée, mais elles ne peuvent l'arrêter.

Dans une perspective eschatologique, certains voient également dans cette distinction un élément cohérent avec l'idée que l'Église ne traverse pas la grande tribulation. Selon cette lecture, l'œuvre de l'Église dans le monde consiste précisément à arracher des individus au royaume de la mort par la proclamation de l'Évangile. Mais lorsque cette mission arrive à son terme et que l'Église est retirée, les puissances de la mort et du séjour des morts peuvent alors se manifester d'une manière bien plus destructrice dans le jugement qui s'abat sur le monde. Cela rappelle les paroles de l'apôtre Paul qui évoque « celui qui retient » jusqu'à ce qu'il soit ôté du milieu (2 Thessaloniciens 2:7), expression que certains comprennent comme désignant l'œuvre du Saint-Esprit à travers l'Église.

Le fait que le texte précise que « le pouvoir leur fut donné » souligne également un point important, à savoir que par nature il ne s'agit pas de leur rôle, ils obtiennent pour un temps un

pouvoir qui n'est pas le leur. Cela nous montre aussi que la mort et le séjour des morts n'agissent jamais de manière indépendante. Leur pouvoir est limité et soumis à la souveraineté de Dieu. Ce détail montre que ces forces ne représentent pas simplement le phénomène naturel de la mort, mais des puissances qui, pour un temps déterminé, reçoivent l'autorisation d'exercer un jugement.

Cette observation renforce d'autant plus le sens des paroles de Jésus-Christ. Car si Christ avait voulu transmettre l'idée que le séjour des morts agit comme une puissance offensive contre l'Église, il lui suffisait de désigner le séjour des morts lui-même. Or, il ne le fait pas. Il choisit délibérément de parler de ses portes.

Ce choix n'est pas neutre. Si le texte avait voulu décrire une attaque, il aurait simplement évoqué la mort ou le séjour des morts sans recourir à cette image. Mais précisément, il ne le fait pas. Il parle de portes, et ce choix oriente nécessairement l'interprétation : non vers une action offensive, mais vers une réalité qui ferme, qui retient et qui enferme.

Cette ligne est confirmée de manière encore plus explicite en Apocalypse 20:14, où « la mort et le séjour des morts furent jetés dans l'étang de feu ». Ici, non seulement leur pouvoir est limité, mais leur existence même est abolie. Ils doivent rendre leurs captifs avant d'être eux-mêmes détruits. Cela scelle définitivement leur statut : ils ne sont ni éternels ni souverains, mais provisoires et soumis.

Ainsi, loin de soutenir l'idée que les « portes du séjour des morts » seraient des forces offensives capables d'attaquer l'Église, l'ensemble du témoignage biblique semble plutôt

indiquer l'inverse : le royaume de la mort est une forteresse qui tente de résister à l'œuvre du Christ.

Plutôt que d'accorder un pouvoir d'infaillibilité aux hommes, il est, à mon sens, bien plus cohérent d'y voir le symbole de l'autorité de Christ sur la mort, lui qui tient les clefs du séjour des morts et qui peut en ouvrir les portes selon sa volonté, ayant vaincu la mort.

Maintenant, ceux qui me connaissent suffisamment connaissent aussi l'admiration que je porte à Arthur Pink. Mais, aussi grand fût-il et aussi fin théologien qu'il ait été, il n'en demeurait pas moins un homme, et certaines de ses lectures le rappellent. Je souhaite porter notre attention sur l'une d'elles, que je considère comme fragile mais nécessaire de mentionner pour corriger certaines erreurs.

« Quel genre d'« Église » le Sauveur désignait-il ici ? La grande majorité des chrétiens l'ont comprise comme la grande Église invisible, mystique et universelle, qui comprend tous les rachetés. Mais ils se trompent certainement. Si telle avait été sa pensée, il aurait nécessairement dit : « Sur ce rocher, je bâtis mon Église. » Au lieu de cela, il emploie le futur : « je bâtirai », ce qui montre clairement qu'au moment où il parle, son « Église » n'a pas encore d'existence, sinon dans le dessein de Dieu. L'« Église » à laquelle Christ fait référence dans Évangile selon Matthieu 16:18 ne peut donc pas être universelle, c'est-à-dire une Église qui inclurait tous les saints de Dieu, car le temps du verbe qu'il emploie exclut manifestement les saints de l'Ancien Testament. Ainsi, la première occurrence du mot « Église » dans le Nouveau Testament ne renvoie pas à une réalité générale ou universelle. De plus, notre Seigneur ne peut pas non plus faire référence à l'Église dans la gloire, car celle-ci ne serait en aucun cas

menacée par « les portes du séjour des morts ». Sa déclaration selon laquelle « les portes du séjour des morts ne prévaudront point contre elle » montre sans équivoque qu'il parle de son Église sur la terre, et donc d'une Église visible et locale. »

Si seulement Arthur Pink s'était souvenu qu'il est parfaitement possible que l'Église invisible ait seulement commencé à exister dans le Nouveau Testament ! Malheureusement, cherchant à tout prix à réconcilier l'Écriture avec la théologie de l'alliance à laquelle il adhéra à la fin de sa vie, il en fut incapable. Car, dans ce cadre, non seulement l'Église devait exister dans l'Ancien Testament, mais elle devait encore englober tous les croyants de l'histoire.

Ce n'est pas dire que son interprétation soit incohérente en elle-même : elle est pleinement cohérente si, par les « portes du séjour des morts », nous entendons non pas l'assurance de la vie éternelle et la victoire sur la mort, mais la simple préservation d'une entité visible. Mais je pense que nous avons suffisamment démontré que cette lecture n'est pas la plus naturelle du texte.

Et si cette interprétation ne rend pas justice à la notion même de « portes » ni à celle de « séjour des morts », et que nous devons plutôt retenir la lecture proposée plus haut, alors elle devient véritablement problématique, puisqu'elle reviendrait à soutenir que tous ceux qui appartiennent à une Église visible fidèle seraient assurés de la vie éternelle.

C'est pourquoi rien n'est plus nécessaire, dans la question de la nature de l'Église, que de déterminer avec précision ce que doivent signifier les « portes du séjour des morts ». C'est aussi pour cette raison que nous avons commencé par ce terrain, qui doit constituer la base de toute ecclésiologie. Cette base de

compréhension est essentielle, car c'est sur elle que doit se construire notre conception de la nature de l'Église, laquelle n'est rien d'autre que l'annonce vivante de cette victoire.

***

Ce que nous pouvons donc affirmer avec certitude à l'issue de cette étude est que les deux grandes perspectives ecclésiologiques dominantes - la perspective catholique et la perspective réformée - se trouvent toutes deux sérieusement mises en difficulté par ce passage fondateur.

L'interprétation catholique, tout d'abord, se heurte à la signification même de l'expression « les portes du séjour des morts ». Comme nous l'avons vu, cette image est bien plus cohérente lorsqu'elle est comprise comme une déclaration de victoire sur la mort elle-même et sur son pouvoir de retenir les hommes. Cette compréhension s'accorde d'ailleurs avec de nombreux passages des Écritures qui affirment avec force l'assurance du salut et la certitude de la vie éternelle pour ceux qui sont unis au Christ. Dans l'Évangile selon Jean, Jésus déclare par exemple :

« Mes brebis entendent ma voix ; je les connais, et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle ; elles ne périront jamais, et personne ne les ravira de ma main » (Jean 10:27-28).

La promesse est ici particulièrement claire : ceux qui appartiennent véritablement au Christ reçoivent la vie éternelle et ne peuvent jamais être arrachés de sa main. Cette sécurité

du salut est également affirmée par l'apôtre Paul dans l'Épître aux Romains :

« Car j'ai l'assurance que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni les choses présentes ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ notre Seigneur » (Romains 8:38-39).

De même, dans l'Épître aux Éphésiens, les croyants sont décrits comme ayant été « scellés du Saint-Esprit de la promesse, lequel est un gage de notre héritage » (Éphésiens 1:13-14). Le salut est ainsi présenté comme une réalité garantie par l'œuvre même de Dieu.

L'apôtre Pierre emploie également un langage similaire dans la Première épître de Pierre, lorsqu'il affirme que les croyants sont « gardés par la puissance de Dieu par la foi pour le salut prêt à être révélé dans les derniers temps » (1 Pierre 1:5).

L'ensemble de ces passages montre que le salut des véritables croyants repose sur l'action souveraine de Dieu et non sur la simple persévérance humaine. Ceux qui appartiennent réellement au Christ sont gardés par lui et participent à sa victoire sur la mort.

Or la doctrine de l'Église catholique affirme au contraire que certains membres de l'Église peuvent finalement être perdus à cause de ce qu'elle appelle des « péchés mortels ». Selon cette perspective, un croyant peut appartenir à l'Église et néanmoins perdre finalement le salut s'il meurt dans un tel état. Une telle conception entre directement en tension avec la promesse formulée par le Christ. Si les portes du séjour des morts ne peuvent pas prévaloir contre l'Église et que le sens de cette déclaration n'est pas offensive comme nous l'avons vu, alors

la mort ne peut pas engloutir définitivement ceux qui appartiennent véritablement au Christ. La promesse du Seigneur ne concerne pas simplement la survie d'une institution dans l'histoire, mais la victoire définitive de son peuple sur la mort.

Ainsi, si l'Église est réellement composée de ceux qui sont unis au Christ, et si la mort ne peut pas prévaloir contre elle, il devient difficile de soutenir que certains de ses membres puissent finalement être perdus et tomber dans la mort éternelle. La promesse du Christ implique au contraire que ceux qui appartiennent véritablement à son Église participeront nécessairement à sa victoire sur la mort. Si les portes du séjour des morts ne peuvent pas prévaloir contre l'Église, alors la mort ne peut pas engloutir définitivement ceux qui appartiennent véritablement au Christ.

C'est un point fondamentale contre toute idée que Christ annonçait ici une église visible, car une telle institution ne pourrait assurer la victoire sur la mort à tous ceux qui la composent. Nous avons également vu que rien, dans le texte, ne laisse supposer ce qu'avance la perspective catholique, à savoir le prolongement d'une autorité qui aurait été donnée à Pierre.

La perspective réformée, quant à elle, rencontre également des difficultés majeures. D'une part, elle affirme que l'Église de Christ n'est pas purement invisible, tout en refusant de l'identifier à une institution unique et continue dans l'histoire. Il en résulte une tension interne : si l'Église possède une dimension visible essentielle, où se manifeste-t-elle concrètement de manière identifiable à chaque époque ? Qu'est ce qui définit cette Église ?

La difficulté de la perspective réformée tient précisément à ce point : en refusant l'identification institutionnelle tout en maintenant une exigence de visibilité, elle se place dans une position intermédiaire instable. Soit elle reconnaît que l'Église est avant tout une réalité spirituelle, et donc fondamentalement invisible dans sa nature, dont la manifestation visible est contingente et dispersée ; soit elle cherche à lui attribuer une forme visible continue, mais au prix d'une incohérence avec sa propre critique des institutions historiques.

Et d'ailleurs, si, comme certains réformés le prétendent, l'Église annoncée est l'Église visible, alors puisque les portes du séjour des morts ne prévaudront pas sur elle, ne devrions-nous pas croire que nous sommes sauvés par simple adhésion à une assemblée locale ? Les réformés diront que non et proposeront une interprétation différente des « portes du séjour des morts », mais nous avons suffisamment examiné le sens des paroles de Christ pour que chacun puisse se faire une idée de ce qu'il voulait dire.

Il suffit de dire que, si le propos de Christ ne concerne pas une protection institutionnelle face à d'éventuelles attaques du séjour des morts, mais bien l'assurance que les portes de celui-ci ne pourront jamais se refermer définitivement sur ceux qui ont part à son Église, alors le sens du passage s'en trouve immédiatement fixé. Il ne s'agit plus d'une promesse faite à une structure visible, mais d'une garantie attachée à la destinée de ceux qui sont unis à lui.

Dans cette perspective, la portée de l'affirmation exclut d'elle-même toute compréhension purement visible ou institutionnelle. Car une institution, en tant que telle, ne peut être ni retenue par la mort ni délivrée d'elle. Seuls des individus vivants, participants réels à la vie du Christ, peuvent

être concernés par une telle promesse. Le contenu même de la déclaration en délimite donc le sujet : il s'agit nécessairement de ceux qui appartiennent effectivement à Christ.

Dès lors, il ne reste plus aucune place, dans ce passage, pour faire de l'Église visible la réalité visée en son essence. Cela ne signifie nullement que les assemblées ne sauraient être appelées des Églises - l'Écriture emploie clairement ce langage - mais que cette dimension ne relève pas ici de ce qui est fondamental. Elle appartient à l'ordre de la manifestation et non à celui de la nature.

D'autre part, la théologie réformée affirme généralement que l'Église existe déjà dans l'Ancien Testament, ce qui entre en tension avec l'annonce du Christ selon laquelle il bâtira son Église - une construction explicitement future, qui trouve son commencement historique après son œuvre rédemptrice et l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte. En cherchant à maintenir une continuité stricte entre Israël et l'Église, la théologie réformée en vient à modifier la nature de l'Église telle qu'elle est révélée dans le Nouveau Testament. L'Église devient alors une réalité composite, à la fois visible et invisible, mêlant croyants véritables et membres simplement extérieurs, ce qui s'éloigne de l'image d'une communauté fondée sur une foi personnelle en Christ et sur une régénération réelle par l'Esprit.

L'étude du passage montre pourtant que l'Église annoncée par le Christ est une Église fondée sur son œuvre rédemptrice dans l'incarnation, confirmée par sa résurrection et rendue possible par la victoire qu'il a remportée sur la mort. C'est précisément pour cette raison que les portes du séjour des morts ne peuvent pas prévaloir contre elle. La mort peut atteindre les croyants

individuellement, mais elle ne peut ni les retenir définitivement, ni anéantir la communauté des rachetés.

Il en résulte que l'Église du Christ doit être comprise comme une réalité essentiellement spirituelle. Elle est composée de ceux qui sont véritablement unis au Christ par la foi et régénérés par le Saint-Esprit. Une telle Église ne peut être parfaitement identifiée à aucune structure visible particulière. Elle possède nécessairement une dimension invisible, car Dieu seul connaît parfaitement ceux qui lui appartiennent.

Bien des erreurs auraient pu être évitées si l'on avait consacré davantage d'efforts à tenter de comprendre la nature véritable de l'Église révélée dans les Écritures, plutôt que de construire des systèmes ecclésiologiques destinés à justifier des structures institutionnelles préexistantes.

On ne saurait en effet accuser l'Écriture d'obscurité sur ce point. Le Nouveau Testament décrit l'Église comme un mystère révélé, l'union des Juifs et des païens dans un seul corps, une réalité nouvelle résultant de l'œuvre rédemptrice du Christ. L'Épître aux Éphésiens parle ainsi d'un mystère autrefois caché mais désormais manifesté : l'intégration des nations dans un même corps en Christ.

De plus, la prophétie des soixante-dix semaines dans le Livre de Daniel suggère que l'époque actuelle correspond à une période particulière dans l'histoire du salut. Dans cette prophétie, Dieu révèle à Daniel un calendrier précis concernant l'avenir d'Israël et de Jérusalem. Or, l'analyse attentive du texte montre qu'entre la soixante-neuvième et la soixante-dixième semaine se trouve un intervalle qui n'est pas explicitement décrit dans la prophétie elle-même. De nombreux interprètes ont compris cet intervalle comme

correspondant à la période actuelle, celle dans laquelle Dieu rassemble un peuple issu de toutes les nations : l'Église.

Dans cette perspective, l'Église apparaît comme une réalité qui n'avait pas été pleinement révélée dans les prophéties de l'Ancien Testament. Elle ne constitue pas simplement la continuation d'Israël, mais un peuple particulier formé par Dieu durant cette période intermédiaire de l'histoire rédemptrice. L'Église vit donc dans un temps qui possède un caractère provisoire : elle existe entre l'œuvre accomplie du Christ et l'accomplissement final des promesses prophétiques.

C'est pourquoi le Nouveau Testament décrit souvent l'Église comme un peuple de pèlerins. Les croyants vivent dans le monde, mais ils n'appartiennent pas véritablement à ce monde. Le Christ lui-même déclare dans l'Évangile selon Matthieu que ses disciples sont « le sel de la terre » et « la lumière du monde ». Ces images soulignent la vocation de témoignage confiée à l'Église : elle n'est pas appelée à dominer le monde ou à le transformer en un royaume terrestre, mais à manifester la vérité de Dieu au milieu d'une humanité encore marquée par le péché.

Cette réalité implique également que l'Église ne doit pas chercher à s'enraciner dans les structures de pouvoir du monde présent, comme si sa mission consistait à remodeler la société selon son image ou à conquérir les plus hautes sphères d'autorité. L'Écriture rappelle en effet que, pour un temps, le monde est placé sous l'influence de puissances spirituelles opposées à Dieu. Dans la Première épître de Jean, il est même affirmé que « le monde entier est sous la puissance du malin ». L'Église ne peut donc pas confondre sa vocation avec un projet de domination politique ou culturelle.

Au contraire, l'Église de Christ est appelée à vivre dans une conscience constante de son caractère provisoire. Elle est de passage dans ce monde. Sa mission principale est de rendre témoignage à la vérité de Dieu, tout comme la Parole de Dieu elle-même rend témoignage au salut offert en Jésus-Christ. C'est pourquoi le Nouveau Testament multiplie les exhortations invitant les croyants à vivre dans l'attente et dans la vigilance, comme des hommes prêts à voir leur Seigneur revenir.

Cette perspective explique également l'image employée par l'apôtre Paul lorsqu'il décrit les croyants comme des ambassadeurs. Dans la Deuxième épître aux Corinthiens, il affirme que « nous faisons donc les fonctions d'ambassadeurs pour Christ ». Un ambassadeur réside dans un pays qui n'est pas le sien, mais il n'y représente pas ses propres intérêts : il agit au nom du royaume et du roi qui l'a envoyé. Sa présence dans le pays étranger est temporaire et sa mission consiste à transmettre fidèlement le message de son souverain.

De la même manière, l'Église vit au milieu du monde comme une représentation du royaume de Dieu. Elle ne cherche pas à renverser le pays dans lequel elle réside ni à établir par ses propres moyens un ordre politique nouveau. Sa vocation est plus profonde : elle doit représenter fidèlement le royaume céleste auquel elle appartient réellement. Elle vit ainsi dans l'attente du moment où son Seigneur la rappellera auprès de lui. Elle est présente dans le monde, mais son regard demeure tourné vers l'accomplissement final des desseins de Dieu.

Dwight Penteocst exprime cette réalité très clairement :

« Nous avons des idées très vagues de ce qu'est un ambassadeur. Nous avons tendance à penser qu'un

ambassadeur des États-Unis est un représentant des États-Unis, ou un représentant du Congrès, ou un représentant du peuple des États-Unis, ou encore un représentant du Département d'État. En réalité, un ambassadeur est le représentant personnel du président des États-Unis ; un ambassadeur représente quelqu'un qui n'est pas personnellement présent. L'apôtre dit que Dieu a fait de nous ses ambassadeurs. Puisqu'il n'est pas visiblement présent pour annoncer la bonne nouvelle de la réconciliation des pécheurs avec Dieu, Dieu a établi ses représentants personnels. Chaque enfant de Dieu est un représentant personnel du Seigneur Jésus-Christ, et ce ministère a été confié à chaque croyant. Nous devons annoncer aux hommes qu'ils peuvent être conformés à la norme de Dieu ; ils peuvent être réconciliés avec Dieu par Jésus-Christ. »

L'histoire de l'Église elle-même fournit d'ailleurs une illustration frappante de cette réalité. Chaque fois qu'une Église a cherché à s'enraciner dans le pouvoir temporel et à exercer une autorité politique sur le monde, elle s'est exposée à une corruption profonde de sa mission spirituelle. Là où l'Église était initialement persécutée et fidèle dans son témoignage, elle a souvent fini par adopter les méthodes et les logiques du pouvoir qu'elle convoitait. L'histoire montre ainsi que l'institution qui fut d'abord victime peut facilement devenir bourreau lorsque les circonstances lui donnent l'autorité politique.

Ce phénomène ne concerne pas seulement l'Église catholique, souvent citée comme exemple à cause de certains épisodes de son histoire. Il peut également être observé dans plusieurs contextes issus de la Réforme protestante, où des Églises autrefois persécutées ont elles aussi fini par s'identifier aux

structures politiques de leur époque et par exercer une contrainte religieuse au nom de la foi.

Cette réalité historique devrait nous conduire à une réflexion sérieuse sur la nature même de la vocation de l'Église. L'Église n'est pas appelée à établir le royaume de Dieu par des moyens politiques, ni à chercher à gouverner ce monde. Dès qu'elle se laisse entraîner dans cette logique, elle court le risque de trahir sa mission première.

Car, en réalité, il est impossible de servir pleinement deux royaumes. L'Église appartient au royaume de Dieu, tandis que le monde présent demeure le royaume de Satan. Lorsqu'une Église cherche à obtenir ou à conserver un pouvoir dans ce monde éphémère, elle finit presque inévitablement par être façonnée par les mécanismes mêmes du pouvoir qu'elle prétend utiliser pour le bien. Au lieu de transformer le monde, c'est alors le monde qui finit par la transformer.

Cela ne signifie pas que l'histoire humaine restera indéfiniment sous cet ordre présent. L'Écriture annonce clairement qu'un jour viendra où cet ordre sera renversé et où le royaume de Dieu sera pleinement manifesté. Mais cet événement ne sera pas l'œuvre progressive d'une Église conquérante ni le résultat d'un projet humain visant à christianiser les structures du monde.

Selon le témoignage du Nouveau Testament, ce renversement final appartient à Dieu lui-même. Ce n'est pas par les mains des hommes que ce royaume sera instauré, mais par l'intervention souveraine de Dieu dans l'histoire. La prophétie contenue dans le Livre de Daniel offre à cet égard une image éclairante. Dans la vision donnée au roi Nebucadnetsar, une grande statue représentant les royaumes successifs de l'histoire

humaine est finalement frappée par une pierre « détachée sans le secours d'aucune main ». Cette pierre brise la statue et met fin aux royaumes du monde avant de devenir elle-même une grande montagne qui remplit toute la terre.

Dans cette image, la pierre n'est pas façonnée par l'activité humaine ; elle n'est pas le résultat d'un projet politique ou religieux construit progressivement par les hommes. Elle est « détachée sans le secours d'aucune main », ce qui souligne clairement l'origine divine de l'intervention. Le royaume de Dieu n'émerge donc pas d'une transformation graduelle des structures du monde par l'Église, mais d'un acte souverain de Dieu qui met fin aux royaumes humains pour établir le sien.

Dans cette perspective, la mission de l'Église retrouve toute sa clarté. Elle n'est pas un pouvoir parmi les pouvoirs de ce monde, mais un témoignage vivant du royaume qui vient. Lorsque l'on examine l'ensemble des passages bibliques décrivant la nature de l'Église (ce que nous allons maintenant faire), il devient difficile de soutenir l'idée d'une Église englobant indistinctement tous les croyants de toutes les époques, tout comme il est difficile de réduire l'Église à une institution visible comparable à un royaume terrestre dans lequel les hommes devraient entrer pour être sauvés, à la manière d'une arche institutionnelle du salut.

De telles conceptions ne trouvent aucun fondement direct dans l'enseignement du Christ. Elles relèvent davantage d'une tentative de revêtir l'Église spirituelle du Christ d'habits institutionnels hérités de traditions ecclésiastiques.

La seconde partie de cet ouvrage se consacrera donc à examiner en détail la nature véritable de l'Église du Christ, afin de montrer que celle-ci ne peut être enfermée dans les

catégories ecclésiologiques qui lui ont été imposées pendant des siècles. L'objectif sera de revenir aux données mêmes de l'Écriture pour comprendre ce qu'est réellement l'Église que le Christ bâtit.

***

Pour poursuivre notre étude, il est nécessaire de commencer par rassembler ce que nous savons de l'Église afin de dégager un portrait suffisamment solide sur lequel bâtir la suite de notre réflexion.

La première observation importante concerne l'origine même de l'Église. Contrairement à ce qu'enseigne la doctrine réformée, l'Église n'existait pas avant la venue du Christ. Dans l'Évangile selon Matthieu, Jésus déclare en effet : « Je bâtirai mon Église », situant ainsi son établissement dans l'avenir. L'Église ne peut donc pas être identifiée simplement à Israël dans l'Ancien Testament.

La position la plus cohérente concernant la naissance de l'Église est celle qui la situe au moment de la Pentecôte, rapportée dans les Actes des Apôtres. C'est à ce moment que le Saint-Esprit est répandu et que commence réellement l'assemblée des croyants unis au Christ. Cette compréhension permet déjà d'écarter un certain nombre de suppositions erronées concernant une prétendue continuité institutionnelle entre Israël et l'Église.

Les Actes montrent également de quelle manière cette Église se développe. Elle grandit non par naissance naturelle ou par appartenance familiale, mais par l'ajout de ceux qui sont

sauvés. Le texte affirme que « le Seigneur ajoutait chaque jour à l'Église ceux qui étaient sauvés », et qu'au jour de la Pentecôte « ceux qui acceptèrent sa parole furent baptisés ; et, en ce jour-là, furent ajoutées environ trois mille âmes ». L'Église apparaît donc clairement comme une assemblée composée de ceux qui ont reçu la parole et ont cru.

Cette observation permet aussi d'écarter l'idée selon laquelle les enfants seraient membres de l'Église dans sa forme visible simplement en raison de leur naissance dans une famille croyante. Le récit biblique ne dit pas que les croyants et leurs enfants furent ajoutés à l'Église, mais que ceux qui reçurent la parole le furent. L'Église apparaît ainsi comme une assemblée de croyants véritables.

Cette réalité est encore confirmée par la manière dont l'Écriture décrit l'origine de l'Église. Dans les Actes des Apôtres, l'apôtre Paul rappelle aux anciens d'Éphèse de « paître l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang ». Cette déclaration est particulièrement significative, car elle relie directement l'existence de l'Église à l'œuvre rédemptrice du Christ. Or ce sang n'avait pas encore été versé avant la crucifixion. Cela constitue une indication supplémentaire que l'Église ne peut être simplement identifiée à Israël dans l'Ancien Testament.

L'Écriture emploie ensuite plusieurs images pour décrire la nature de cette Église. Dans l'Épître aux Éphésiens, elle est présentée comme une maison et un temple spirituel. Les croyants ne sont plus « des étrangers ni des gens du dehors », mais des membres de la maison de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire. En lui, tout l'édifice s'élève pour

former un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu en Esprit.

Cette même image est reprise dans la Première épître de Pierre, où les croyants sont décrits comme « des pierres vivantes » édifiées pour former une maison spirituelle et un saint sacerdoce. L'Église n'est donc pas un bâtiment matériel, mais une réalité spirituelle composée de personnes vivantes unies au Christ.

L'Écriture va encore plus loin en décrivant l'Église comme l'épouse du Christ. Dans l'Épître aux Éphésiens, l'amour du Christ pour l'Église est comparé à celui d'un époux pour sa femme : « il s'est livré pour elle afin de la sanctifier et de la faire paraître devant lui glorieuse, sans tache ni ride ». Cette image atteint son accomplissement final dans l'Apocalypse de Jean, où il est annoncé que « les noces de l'Agneau sont venues et que son épouse s'est préparée ».

L'Église est également décrite comme le peuple de Dieu. Dans la Première épître de Pierre, les croyants sont appelés « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis ». Ceux qui autrefois n'étaient pas un peuple sont désormais devenus le peuple de Dieu et ont obtenu miséricorde.

Une autre image employée par l'Écriture est celle du troupeau du Christ. Dans l'Évangile selon Jean, Jésus annonce qu'il possède d'autres brebis qui ne sont pas de la bergerie d'Israël et qu'il les amènera également, de sorte qu'il y aura un seul troupeau et un seul berger. Les croyants sont ainsi présentés comme un troupeau appartenant au Christ et placé sous sa garde.

Enfin, l'Église est aussi décrite comme un sacerdoce royal. Dans l'Apocalypse de Jean, les croyants sont présentés comme ayant été faits « un royaume et des sacrificateurs pour Dieu ». Cette image souligne la dignité et la vocation spirituelle du peuple racheté.

Lorsque l'on rassemble l'ensemble de ces témoignages bibliques, une image relativement claire de l'Église de Christ apparaît. Elle est à la fois le corps du Christ, le peuple racheté, le temple spirituel, l'épouse du Christ, la maison de Dieu et un sacerdoce royal.

Autrement dit, dans l'Écriture, l'Église apparaît avant tout comme une réalité spirituelle composée de croyants unis au Christ. Elle ne se réduit pas à une simple structure institutionnelle ou à une organisation visible, mais désigne le peuple racheté que Dieu s'est acquis par l'œuvre de son Fils.

Si nous nous fions seulement à ce portrait alors la perspective catholique et la perspective réformée sont toutes deux disqualifiées. L'église réformé l'est d'autant plus qu'elle considère la mixité au sein de l'église visible comme voulu par Dieu. Pour remédier à ce problème, les réformés ont eu recours à travers l'histoire à un certain nombre d'arguments pour tenter de défendre leur modèle. L'un de ces arguments est d'utiliser la parabole du blé et de l'ivraie pour avancer que l'Église, par nature, tout comme Israël, serait un mélange de croyants et d'incrédules. C'est l'argument de R.C Sproul par exemple :

« Dans les limites physiques de l'Église institutionnelle, il y a des personnes qui sont de vrais croyants, mais il y a aussi des incrédules à l'intérieur de l'Église visible et institutionnelle. Ils sont dans l'Église, mais ils ne sont pas en Christ, car ils ont

fait une fausse profession de foi. Jésus a dit de certains de ses contemporains : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi » (Matthieu 15:8). Jésus reconnaissait qu'il y avait des gens en Israël qui n'étaient pas de vrais croyants. Paul dit quelque chose de similaire : « Ce n'est pas parce qu'ils sont de la descendance d'Israël qu'ils sont tous Israël » (Romains 9:6). Ces Juifs accomplissaient les rites et faisaient partie de la communauté visible. Ils participaient à toutes les activités, mais ils restaient étrangers aux choses de Dieu. Dans le Nouveau Testament, la métaphore que Jésus utilise à ce sujet est celle de l'ivraie et du blé. Les ivraies sont des mauvaises herbes. La métaphore est simple dans un contexte agricole. Pour obtenir le maximum de productivité dans un champ, il faut limiter les mauvaises herbes, car elles semblent pousser plus facilement que les plantes cultivées. Jésus utilise cette métaphore pour adresser un avertissement à l'Église : d'une part, l'Église doit être engagée dans la discipline afin que ces mauvaises herbes qui menacent de détruire la pureté de l'Église soient éliminées. Il nous a également enseigné à faire preuve de la plus grande prudence dans l'exercice de la discipline ecclésiastique, de peur que, dans notre zèle pour purifier l'Église, nous n'arrachions le blé en même temps que l'ivraie. »

Bien que le message de Sproul concernant la discipline et la prudence est bon et vrai, le problème est que la parabole à laquelle il fait référence est extrêmement précise quant à son objet. Dans son explication même, le Christ déclare que le champ n'est pas l'Église mais le monde. L'argument ne peut donc pas être utilisé pour justifier une conception de l'Église comme communauté volontairement mixte. Le texte ne décrit pas la constitution interne de l'Église, mais la coexistence du bien et du mal dans le monde jusqu'au jugement final.

Un autre argument consiste à invoquer la présence de faux frères dans les Églises du Nouveau Testament. Mais ici encore, la question n'est pas leur présence accidentelle - ce que personne ne nie - mais leur légitimité. La question est donc la suivante : ce mélange est-il voulu par Dieu, comme c'était le cas dans l'ancienne alliance où toute la nation d'Israël appartenait extérieurement au peuple de l'alliance, ou bien s'agit-il d'une situation anormale que l'Église doit corriger ?

La réponse apparaît clairement lorsque l'on examine les instructions apostoliques. Loin de considérer la présence de faux frères comme un état normal ou souhaitable de l'Église, les apôtres ordonnent au contraire de s'en séparer.

L'apôtre Paul écrit par exemple dans 1 Corinthiens 5:11 :

« Maintenant, ce que je vous ai écrit, c'est de ne pas avoir de relations avec quelqu'un qui, se nommant frère, est impudique, ou cupide, ou idolâtre, ou outrageux, ou ivrogne, ou ravisseur ; de ne pas même manger avec un tel homme. »

Le problème n'est pas simplement la présence du péché, mais le fait qu'un homme se nomme frère tout en vivant dans le péché. L'Église ne doit pas accepter une telle contradiction ; elle doit au contraire marquer une séparation claire.

Paul poursuit immédiatement en expliquant que le jugement concerne précisément ceux qui sont à l'intérieur de l'Église :

« N'est-ce pas ceux du dedans que vous avez à juger ? Pour ceux du dehors, Dieu les juge. Ôtez le méchant du milieu de vous. »
- Première épître aux Corinthiens 5:12-13

Cette injonction est décisive. L'Église n'est pas appelée à tolérer un mélange permanent de croyants et d'incrédules ; elle est appelée à ôter le méchant du milieu d'elle.

La même logique apparaît ailleurs dans l'enseignement apostolique. Dans Deuxième épître aux Thessaloniciens 3:6, Paul ordonne :

« Nous vous recommandons, frères, au nom du Seigneur Jésus-Christ, de vous éloigner de tout frère qui vit dans le désordre et non selon les instructions que vous avez reçues de nous. »

Ici encore, la solution n'est pas la coexistence, mais la séparation.

Dans la même épître, l'apôtre ajoute :

« Si quelqu'un n'obéit pas à ce que nous disons par cette lettre, notez-le, et n'ayez point de communication avec lui, afin qu'il éprouve de la honte. »
- Deuxième épître aux Thessaloniciens 3:14

L'objectif n'est pas seulement la pureté doctrinale de l'Église, mais aussi la discipline spirituelle visant la repentance. Le Nouveau Testament insiste également sur la nécessité de se garder des faux docteurs. L'apôtre Jean écrit ainsi :

« Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison, et ne lui dites pas : Salut ! »
- Deuxième épître de Jean 1:10

De même, Paul avertit les anciens de l'Église d'Éphèse que des loups redoutables s'introduiront dans le troupeau :

« Je sais qu'il s'introduira parmi vous, après mon départ, des loups cruels qui n'épargneront pas le troupeau. »
- Actes des Apôtres 20:29

Mais le fait même que ces hommes soient décrits comme des loups montre que leur présence est une menace à combattre, non une composante normale de l'Église.

La même idée apparaît dans l'épître de Jude, où les faux frères sont décrits comme des intrus :

« Car il s'est glissé parmi vous certains hommes dont la condamnation est écrite depuis longtemps. »
- Épître de Jude 1:4

Le vocabulaire est révélateur : ils se sont glissés parmi les croyants. Leur présence est clandestine et illégitime. L'enseignement du Christ lui-même confirme cette perspective. Dans les instructions concernant la discipline ecclésiastique, il déclare que celui qui refuse d'écouter l'Église doit être traité comme un païen :

« S'il refuse aussi d'écouter l'Église, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain. »
- Évangile selon Matthieu 18:17

Autrement dit, l'Église ne doit pas maintenir en son sein quelqu'un qui persiste dans la rébellion. L'objectif même de la discipline ecclésiastique est précisément d'empêcher qu'une telle contradiction ne s'installe durablement au cœur de la communauté chrétienne. L'Église est appelée à être le peuple saint de Dieu, et non une assemblée indifférente où la profession de foi et la vie réelle seraient sans rapport.

Comment pouvons-nous donc nous convaincre que des hommes et des femmes qui ne connaissent pas Dieu auraient

leur place dans nos assemblées en prenant une perspective fataliste que Dieu aurait voulu qu'il en soit ainsi et que donc nous ne devons même pas essayer d'empêcher ce problème ? Comment pouvons-nous accepter dans la maison de Dieu des individus qui ne connaissent pas celui à qui la maison appartiens ?

Nous pouvons aller encore plus loin, car le Nouveau Testament décrit l'Église dans des termes qui rendent incompatible l'idée d'une communauté volontairement composée de croyants et d'incrédules. L'apôtre Paul présente l'Église comme une réalité sainte, mise à part pour Dieu.

Dans Épître aux Éphésiens 5:25-27, il écrit :

« Christ a aimé l'Église, et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier par la parole, après l'avoir purifiée par le baptême d'eau, afin de faire paraître devant lui cette Église glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et irrépréhensible. »

L'Église est donc décrite comme purifiée, sanctifiée, et destinée à être sans tache. Cette description n'est pas seulement eschatologique, elle fonde également l'appel présent à la sainteté de la communauté chrétienne.

De la même manière que, bien que nous avons encore une chair déchue, nous sommes appelés à nous appliquer avec sérieux à la sanctification, nous devons adopter la même exigence en ce qui concerne la pureté de nos assemblées. Aucun théologien sérieux ne soutiendrait que, sous prétexte que la nature déchue demeure après la conversion, nous serions libres de pécher sans retenue, au motif que la sanctification parfaite n'interviendra que dans la vie à venir.

Pourquoi alors adopter une logique différente pour l'Église ? Pourquoi conclure que, puisque la présence de faux croyants dans nos assemblées est pratiquement inévitable, il faudrait s'y résigner et renoncer à toute vigilance en l'attente de sa glorification ? Pourtant, il est en réalité plus envisageable d'approcher une assemblée visiblement pure - par la vigilance, la discipline et la fidélité doctrinale - qu'il ne l'est d'achever pleinement notre sanctification personnelle dans cette vie.

Prenons ensuite 1 Corinthiens 6:15, ou Paul écrit :

« Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres de Christ ? Prendrai-je donc les membres de Christ pour en faire les membres d'une prostituée ? Loin de là ! »

L'argument est clair : les croyants sont membres de Christ. Dès lors, les unir volontairement au péché constituerait une contradiction profonde avec leur identité.

Dans un autre passage, l'apôtre développe encore cette incompatibilité fondamentale entre la sainteté de l'Église et la communion avec l'incrédulité. Il écrit dans la Deuxième épître aux Corinthiens 6:14-16 : « Ne vous mettez pas avec les infidèles sous un joug étranger. Car quel rapport y a-t-il entre la justice et l'iniquité ? Ou qu'y a-t-il de commun entre la lumière et les ténèbres ? Quel accord y a-t-il entre Christ et Bélial ? Ou quelle part a le fidèle avec l'infidèle ? Quel rapport y a-t-il entre le temple de Dieu et les idoles ? » Les images utilisées par Paul sont particulièrement fortes, puisqu'il oppose systématiquement la justice à l'iniquité, la lumière aux ténèbres, Christ à Bélial et le temple de Dieu aux idoles. L'opposition est absolue. Elle ne laisse aucune place à l'idée d'une union structurelle et permanente entre croyants et incrédules au sein du même corps spirituel.

C’est dans ce contexte que l’apôtre cite l’appel divin à la séparation :

« C’est pourquoi, sortez du milieu d’eux, et séparez-vous, dit le Seigneur ; ne touchez pas à ce qui est impur. »
- Deuxième épître aux Corinthiens 6:17

Cette injonction ne concerne pas seulement la vie individuelle du croyant, elle concerne aussi la pureté collective du peuple de Dieu. L’Église est appelée à refléter le caractère saint de celui qui l’a rachetée.

Cette exigence apparaît également dans la discipline ecclésiastique. Dans 1 Corinthiens 5:6-7, Paul écrit :

« Ne savez-vous pas qu’un peu de levain fait lever toute la pâte ? Faites disparaître le vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle, puisque vous êtes sans levain. »

La métaphore du levain souligne le danger d’une tolérance du mal à l’intérieur de la communauté. Le péché non traité finit par contaminer l’ensemble du corps. Ainsi, loin d’enseigner que l’Église visible serait par nature un mélange stable de croyants et d’incrédules, le Nouveau Testament insiste au contraire sur la nécessité de préserver sa pureté. La présence occasionnelle de faux frères est certes reconnue dans les Écritures. Paul lui-même parle de « faux frères introduits furtivement » dans Épître aux Galates 2:4. Mais le vocabulaire utilisé est révélateur : ils se sont introduits furtivement. Leur présence est donc celle d’une intrusion, non d’une composante normale de l’Église.

C’est précisément pour faire face à cette possibilité que Dieu a institué la discipline ecclésiastique et a donné à l’Église une structure ordonnée. Les anciens sont établis pour veiller sur le

troupeau (Actes des Apôtres 20:28), et les croyants sont appelés à veiller les uns sur les autres afin de préserver la sainteté de la communauté.

Les anciens sont ainsi établis comme gardiens du troupeau. Paul le rappelle avec solennité : ils doivent « paître l'Église de Dieu » et « veiller » sur elle (Actes 20:28). Cette charge implique une vigilance constante, car le danger ne vient pas seulement de l'extérieur, mais peut aussi surgir de l'intérieur même de l'assemblée (cf. Actes 20:29-30).

Cette responsabilité trouve son fondement dans l'appel même que Christ adressa à Pierre. Celui qui se désigne lui-même comme ancien (1 Pierre 5:1) a d'abord été établi par le Seigneur comme berger : « Pais mes brebis » (Jean 21:17). Or, le rôle du berger ne se limite pas à nourrir le troupeau ; il inclut aussi la responsabilité de le protéger. Un berger fidèle doit savoir discerner les menaces, identifier les loups, et agir pour préserver les brebis du danger.

Cette image structure toute la compréhension du ministère pastoral. Veiller, protéger, reprendre, corriger - autant de dimensions indissociables de la charge confiée aux responsables de l'Église. Et cet appel ne concerne pas seulement les anciens : les croyants eux-mêmes sont exhortés à veiller les uns sur les autres, à s'exhorter mutuellement, et à intervenir lorsque le péché menace la communion (Hébreux 3:13 ; Galates 6:1). De même qu'aucun berger compétent ne laisserait les loups entrer et circuler librement au milieu du troupeau, il nous incombe de veiller à ce que nos assemblées demeurent véritablement des troupeaux de brebis, et non des lieux où se mêlent indistinctement brebis et prédateurs. Garder l'Église, ce n'est pas seulement la nourrir, c'est aussi la préserver.

L'objectif n'est pas de créer une Église parfaite - ce qui n'existera pleinement que dans la gloire - mais de faire en sorte que l'Église visible reflète autant que possible la réalité de l'Église véritable. « L'Église visible » n'est pas conçue dans le Nouveau Testament comme une entité distincte et indépendante de l'Église invisible. Elle est appelée à en être l'expression visible, le signe historique dans le monde.

C'est précisément pour cette raison que la discipline existe dans l'Église, que l'enseignement apostolique insiste constamment sur la vigilance doctrinale, et que différents dons et responsabilités ont été confiés aux membres du corps. Dans l'Épître aux Éphésiens 4:11-13, il est écrit que Dieu a donné :

« les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs et docteurs, pour le perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps de Christ. »

Le but de cette organisation spirituelle n'est donc pas de maintenir un mélange permanent de foi et d'incrédulité au sein de l'Église, mais au contraire de conduire les croyants vers la maturité spirituelle et la sainteté. Assimiler l'image du monde à celle de l'Église est dès lors profondément problématique, car cela conduit à une forme de fatalisme ecclésiologique, dans laquelle l'on accepte que nos assemblées soient nécessairement à l'image du monde, c'est-à-dire un mélange de justes et d'injustes.

Or, si l'Écriture enseigne que la coexistence du bien et du mal dans le monde n'est pas un simple accident mais relève du dessein providentiel de Dieu - comme le montre la parabole de l'ivraie, où le maître ordonne expressément de laisser croître ensemble le bon grain et l'ivraie jusqu'à la moisson - cette

coexistence n'en demeure pas moins une réalité tolérée en vue d'un jugement futur, et non une fin en soi. Autrement dit, Dieu ne subit pas cette mixité : il l'a décrétée dans son gouvernement du monde, tout en la circonscrivant dans un cadre temporaire et téléologique.

En revanche, lorsqu'on se tourne vers l'Église, la situation doit être qualifiée avec plus de précision. Car si, dans son expression visible, un mélange de véritables croyants et de faux croyants peut effectivement apparaître, cette réalité ne procède pas de la volonté normative de Dieu pour son Église, mais de sa volonté permissive dans l'histoire. Il convient donc ici de rappeler la distinction classique entre la volonté souveraine (ou décrétive), par laquelle Dieu ordonne et accomplit infailliblement son dessein, et la volonté permissive, par laquelle il laisse advenir certaines réalités qu'il n'approuve pas moralement, tout en les intégrant dans sa providence.

Ainsi, Dieu décrète positivement, pour le monde, une coexistence temporaire du bien et du mal en vue du jugement final ; mais il ne décrète pas de la même manière une Église essentiellement mixte. Au contraire, tout ce qui concerne la nature propre de l'Église - son appel, sa régénération, sa sanctification - relève de son action souveraine et efficace, qui produit une réelle distinction. Le mélange observable dans les assemblées ne définit donc pas l'Église telle que Dieu la veut et la constitue, mais révèle plutôt la tension entre son essence spirituelle et sa manifestation historique.

Le parallèle avec Israël permet précisément de faire ressortir cette différence. Israël était une entité nationale dans laquelle on entrait par la naissance selon la chair et par le signe de l'alliance, la circoncision, administrée à tous les mâles sans distinction d'état spirituel. Il en résultait nécessairement que

cette entité, dans sa forme historique, était mixte : elle comprenait à la fois de véritables croyants et des incrédules, des circoncis de cœur et des circoncis seulement dans la chair.

Cela correspond au dessein même de Dieu pour Israël en tant que peuple terrestre, structuré autour de réalités visibles, généalogiques et covenantales. Autrement dit, la mixité interne d'Israël n'était pas un échec du système, mais une conséquence directe de sa nature.

Dans cette économie, la volonté décrétive de Dieu a précisément ordonné un cadre dans lequel le signe précédait et dépassait la réalité intérieure : il était appliqué indépendamment de l'état du cœur, non parce que celui-ci serait indifférent, mais parce que le signe remplissait d'abord une fonction nationale et externe. Il en découle que la coexistence de croyants et d'incrédules au sein du même peuple n'était pas seulement possible, mais structurellement inévitable.

Mais l'Église, dans sa nature propre, suit un modèle radicalement différent. Elle n'est pas constituée par la naissance charnelle, ni par un signe fait de main d'homme, mais par la nouvelle naissance, c'est-à-dire par une œuvre immédiate et souveraine de Dieu dans le cœur. Comme le souligne l'apôtre dans la Épître aux Colossiens 2:11, il s'agit d'une « circoncision faite sans main », opérée par Christ lui-même. De même, selon la Évangile selon Jean 1:13, les croyants sont nés « non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu ». Cette origine divine exclut par définition toute appartenance purement extérieure ou nominale comme principe constitutif.

Il en résulte que si Dieu a décrété que l'entrée dans Israël se ferait par des moyens externes et visibles, impliquant une mixité structurelle, il a tout aussi souverainement décrété que l'entrée dans l'Église se ferait par une opération interne et efficace, impliquant une distinction réelle. L'Église, considérée dans son essence, ne peut donc pas être définie comme un mélange de croyants et d'incrédules, car cela reviendrait à nier la nature même de l'appel qui la constitue.

Certes, dans son expression visible et historique, des faux professants peuvent se mêler aux assemblées, mais cette réalité relève de la condition empirique de l'Église dans le monde, et non de sa définition théologique. Faire de ce mélange un principe constitutif reviendrait à projeter sur l'Église un modèle qui appartient en propre à Israël, et donc à confondre deux économies distinctes dans le plan de Dieu. Or, toute l'économie néotestamentaire insiste précisément sur le caractère intérieur, régénérateur et efficace de l'œuvre divine dans la constitution du peuple de Dieu.

Ainsi, de même que Dieu a souverainement décrété une Israël historiquement mixte en raison de son mode d'entrée charnel et covenantal, il a tout aussi souverainement décrété une Église spirituellement distincte en raison de son mode d'entrée régénérateur et efficace. Refuser cette distinction, c'est non seulement brouiller les catégories bibliques, mais aussi affaiblir la portée de la grâce souveraine, en la réduisant à une simple possibilité là où l'Écriture la présente comme une puissance qui crée ce qu'elle ordonne.

***

Pour approfondir cette question, il est particulièrement instructif d'examiner les destinataires des différentes épîtres du Nouveau Testament. En effet, ces lettres furent adressées directement aux Églises ; elles nous offrent donc un témoignage précieux de la manière dont les apôtres eux-mêmes comprenaient la nature de l'Église. Or, lorsque l'on rassemble les salutations apostoliques, un portrait remarquablement cohérent apparaît.

Dans l'Épître aux Romains, Paul s'adresse « à tous ceux qui sont à Rome, bien-aimés de Dieu, appelés à être saints ». Dans la Première épître aux Corinthiens, il écrit « à l'Église de Dieu qui est à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés en Jésus-Christ, appelés à être saints ». Dans la Deuxième épître aux Corinthiens, il parle « à l'Église de Dieu qui est à Corinthe, avec tous les saints qui sont dans l'Achaïe ». Dans l'Épître aux Galates, la lettre est adressée « aux Églises de la Galatie », que Paul appelle ailleurs « frères ». Dans l'Épître aux Éphésiens, elle est adressée « aux saints qui sont à Éphèse et aux fidèles en Jésus-Christ ». Dans l'Épître aux Philippiens, Paul écrit « à tous les saints en Jésus-Christ qui sont à Philippes ». Dans l'Épître aux Colossiens, les destinataires sont « les saints et fidèles frères en Christ qui sont à Colosses ». Dans 1 Thessaloniciens, Paul s'adresse « à l'Église des Thessaloniciens qui est en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus-Christ ».

Le même langage apparaît dans les épîtres dites générales. Dans la Première épître de Pierre, les destinataires sont « les élus selon la prescience de Dieu ». Dans la Deuxième épître de

Pierre, il écrit « à ceux qui ont reçu en partage une foi du même prix que la nôtre ». Dans l'Épître de Jacques, la lettre est adressée aux « douze tribus qui sont dans la dispersion », mais Jacques parle constamment de ses lecteurs comme de « frères ». Dans l'Épître de Jude, les destinataires sont « ceux qui ont été appelés, qui sont aimés en Dieu le Père et gardés pour Jésus-Christ ».

Enfin, dans l'Livre de l'Apocalypse, la révélation est donnée « pour montrer à ses serviteurs les choses qui doivent arriver bientôt », et les lettres adressées aux sept Églises s'adressent explicitement à ceux qui ont des oreilles pour entendre ce que l'Esprit dit aux Églises.

Lorsque l'on rassemble l'ensemble de ces salutations apostoliques, le portrait qui en ressort est particulièrement clair. Nous retrouvons :

1. des saints
2. des fidèles en Christ
3. des élus
4. des frères
5. des sanctifiés en Jésus-Christ
6. des personnes ayant reçu la foi
7. des serviteurs de Dieu

Autrement dit, dans la pensée apostolique, l'Église est composée de ceux qui ont reçu la grâce de Dieu et qui participent à la vie spirituelle en Christ. Les salutations ne suggèrent jamais que l'Église serait, par nature, un corps mêlant indistinctement croyants et incroyants.

Certains théologiens réformés ont cependant tenté de répondre à cette difficulté en invoquant un passage de la Première épître aux Corinthiens où Paul déclare que les enfants d'un parent croyant sont « saints ». Selon cette interprétation, les enfants de chrétiens seraient donc inclus dans la catégorie des « saints » auxquels les épîtres sont adressées, indépendamment de toute profession personnelle de foi.

Mais si les enfants étaient naturellement inclus parmi les saints auxquels les apôtres écrivent, on devrait retrouver cette même logique dans les salutations des autres apôtres adressées aux mêmes communautés.

Or, lorsque Pierre écrit à plusieurs Églises, ses destinataires sont explicitement « les élus selon la prescience de Dieu » et ceux « qui ont reçu une foi du même prix que la nôtre ». Il mentionne également « l'Église élue à Babylone ».

Une question se pose alors naturellement : où sont passés les enfants d'Éphèse, de Galatie ou d'Asie dans ces salutations apostoliques ? Devons-nous croire que Pierre aurait choisi, contrairement à Paul, de ne pas les inclure dans l'Église ? Une telle hypothèse introduirait une contradiction difficile à soutenir entre les apôtres.

Mais là encore, les réformés ont une réponse qu'il est nécessaire de traiter. Ils diront que plusieurs des textes mentionnés proviennent des épîtres dites générales. Selon eux, les lettres de Paul seraient adressées à des assemblées locales précises, tandis que les épîtres de Pierre, de Jacques ou de Jude auraient une portée plus large et ne décriraient pas nécessairement la composition concrète des Églises visibles. Ainsi, diraient-ils, lorsque Pierre parle des « élus » ou de ceux « qui ont reçu une foi du même prix que la nôtre », il ne ferait

que désigner les croyants véritables au sein d'un ensemble plus vaste comprenant également d'autres membres de l'Église visible.

Le problème est que même si certaines de ces lettres sont qualifiées d'« épîtres générales », elles ne sont nullement adressées à une abstraction spirituelle détachée des communautés chrétiennes réelles. Dans la Première épître de Pierre, l'apôtre écrit explicitement « aux élus qui sont étrangers dans la dispersion du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie ». Or ces régions correspondent précisément aux territoires dans lesquels se trouvaient des Églises locales bien réelles, dont certaines sont également mentionnées dans les lettres de Paul. Autrement dit, Pierre écrit bel et bien à des croyants appartenant à des assemblées concrètes, et non à une catégorie purement abstraite ou invisible de chrétiens dispersés. La distinction que les réformés cherchent à établir apparaît ici artificielle : dans toutes les épîtres, les destinataires ne sont pas définis comme des structures visibles en elles-mêmes, mais comme ceux qui leur donnent corps en s'assemblant.

Le langage employé par les apôtres demeure d'ailleurs remarquablement cohérent, qu'il s'agisse des lettres adressées à des « Églises locales » ou des épîtres à portée plus large. Les destinataires sont constamment décrits comme des « saints », des « fidèles », des « élus », des « frères », des personnes « sanctifiées en Jésus-Christ » ou encore comme ceux « qui ont reçu la foi ». Ce vocabulaire ne correspond pas à la description d'une communauté composée indistinctement de croyants et d'incroyants, mais bien à celle d'un peuple spirituellement transformé par la grâce de Dieu.

Il est bien plus raisonnable de reconnaître que l'argument réformé repose sur une confusion entre deux types de sainteté. La sainteté dont parle Paul à propos des enfants dans la Première épître aux Corinthiens n'est manifestement pas la même que celle qui caractérise les destinataires de ses épîtres. Dans ce passage, la sainteté désigne une mise à part particulière dans le cadre familial, et non l'appartenance spirituelle au corps de Christ.

Une fois cette distinction reconnue, la tension disparaît. Les salutations apostoliques retrouvent toute leur cohérence : elles s'adressent à ceux qui ont reçu la foi, qui ont été sanctifiés en Christ et qui participent à la vie de l'Esprit. Il en résulte que, dans la pensée même des apôtres, l'Église visible devait être le reflet de l'Église invisible : une assemblée composée de croyants véritables, même si, dans la pratique, des faux frères pouvaient parfois s'y introduire.

Si les apôtres avaient conçu l'Église comme une réalité structurellement mixte, ils auraient nécessairement adapté leur langage en conséquence. Or, ils adressent constamment leurs épîtres aux saints, aux fidèles, à ceux qui sont en Christ, comme si la présence de faux croyants ne constituait ni une norme ni une donnée constitutive de l'Église - en d'autres termes, comme si elle n'entrait pas dans sa définition.

Cela montre que, dans leur conception, l'Église n'est pas pensée comme un corps indistinct mêlant croyants et incrédules, mais comme une communauté définie positivement par la foi et l'union à Christ. Si des faux frères peuvent s'y introduire dans la réalité historique, ils n'en déterminent jamais la nature. Ils relèvent de l'accident, non de l'essence.

l'Église n'est pas appelée à être un corps indistinct mêlant croyants et incrédules, mais une assemblée de rachetés - même si, dans la réalité historique, cette pureté peut être imparfaitement visible.

Après tout, lorsque, sur le chemin de Damas, Saul rencontre le Christ, celui-ci ne lui dit pas : « pourquoi persécutes-tu mes assemblées ? », mais : « pourquoi me persécutes-tu ? » (Actes 9:4). Le Seigneur s'identifie ainsi directement à ceux que Saul poursuit. Toucher aux croyants, c'est toucher à Christ lui-même.

Or, de son côté, Paul reconnaît avoir « persécuté l'Église de Dieu » (1 Corinthiens 15:9). Pourtant, en pratique, ce sont bien des assemblées locales qu'il attaquait, de ville en ville. Il ne s'en prenait pas à une entité abstraite, mais à des communautés concrètes.

C'est ici que la lumière se fait : ce que Paul persécute localement, Christ le désigne comme une réalité unique et personnelle - lui-même. Autrement dit, les assemblées ne sont pas l'Église en tant que telle dans son essence, mais l'expression visible d'une réalité plus profonde : le corps de Christ.

En résumé, l'ensemble du témoignage du Nouveau Testament converge vers la même conclusion : l'Église est appelée à être une communauté de saints, un peuple sanctifié par Dieu. Elle n'est pas une structure religieuse destinée à intégrer naturellement croyants et incroyants sous une même appartenance institutionnelle. La présence de faux frères peut certes se produire, mais elle est toujours présentée comme une anomalie que l'Église doit chercher à corriger, et non comme une caractéristique normale de sa constitution.

***

Nous devons maintenant traiter d'un autre point important et qui en réalité se trouve dans la même veine que le précédent. Il existe cette idée selon laquelle « l'Église visible » serait essentiellement institutionnelle, c'est-à-dire qu'elle n'existerait réellement que là où se trouve une structure ecclésiastique organisée avec pasteurs, anciens, diacres et autres fonctions établies. Le problème est là encore qu'une telle conception confond l'essence de l'Église avec certaines formes d'organisation qui ont été mises en place dans des contextes particuliers.

Dans le Nouveau Testament, ces fonctions apparaissent en effet en réponse à des besoins précis dans la vie des communautés chrétiennes. Le rôle des diacres, par exemple, n'est pas présenté comme un élément constitutif préalable de l'Église, mais comme une solution pratique à un problème survenu dans la distribution aux veuves. Dans Actes 6:1-3, il est écrit :

« En ce temps-là, comme le nombre des disciples augmentait, les Hellénistes murmurèrent contre les Hébreux parce que leurs veuves étaient négligées dans la distribution quotidienne. Les douze convoquèrent la multitude des disciples et dirent : Il n'est pas convenable que nous laissions la parole de Dieu pour servir aux tables. C'est pourquoi, frères, choisissez parmi vous sept hommes… que nous chargerons de cet emploi. »

Ainsi, l'institution des diacres découle d'une nécessité pratique, et non d'une définition ontologique de l'Église. De même, le rôle des anciens apparaît principalement comme un ministère de surveillance spirituelle et de protection du

troupeau. Paul rappelle aux responsables de l'Église d'Éphèse leur mission dans Actes des Apôtres 20:28 :

« Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques, pour paître l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang. »

Leur fonction est donc de veiller sur le troupeau, de préserver la doctrine et de protéger les croyants contre les faux docteurs. Mais cette fonction, aussi importante soit-elle, n'est pas ce qui fait exister l'Église elle-même. La nature de l'Église doit être recherchée ailleurs, dans la définition que l'Écriture donne du peuple de Dieu.

L'Église n'est pas d'abord un bâtiment ni une institution administrative. Elle est une communauté de croyants unis à Christ. L'apôtre Pierre décrit les chrétiens comme des pierres vivantes :

« Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, édifiez-vous pour former une maison spirituelle. »
- Première épître de Pierre 2:5

De même, Paul affirme que les croyants constituent ensemble le temple de Dieu :

« En lui tout l'édifice, bien coordonné, s'élève pour être un temple saint dans le Seigneur. »
- Épître aux Éphésiens 2:21

L'Église est donc formée par les croyants eux-mêmes, et non par les murs dans lesquels ils se réunissent. C'est pourquoi l'enseignement du Christ sur la présence de l'Église est d'une grande importance. Dans le contexte même où il parle d'autorité et de discipline, il déclare :

« Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. »
- Évangile selon Matthieu 18:20

Cette parole établit un principe fondamental : la présence du Christ au milieu des croyants réunis constitue le cœur même de la réalité ecclésiale. Là où des fidèles se rassemblent véritablement en son nom, le Seigneur lui-même promet d'être présent au milieu d'eux. Pour comprendre pleinement la portée de cette déclaration, il est nécessaire d'examiner son contexte immédiat. En effet, cette parole intervient dans un passage consacré à la résolution d'un conflit entre frères. Jésus explique qu'en cas de faute persistante, il faut d'abord reprendre son frère seul, puis, s'il refuse d'écouter, revenir avec deux ou trois témoins.

Il est écrit :

« Mais s'il ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux personnes, afin que toute l'affaire se règle sur la déclaration de deux ou de trois témoins. »
- Évangile selon Matthieu 18:16

Cette instruction renvoie directement au principe juridique établi dans la loi de Moïse :

« Un seul témoin ne suffira pas contre un homme pour constater un crime ou un péché… un fait ne pourra s'établir que sur la déposition de deux ou de trois témoins. »
- Livre du Deutéronome 19:15

Dans la pensée biblique, la vérité devait être confirmée par plusieurs témoins. Un témoignage isolé ne suffisait pas, il fallait une confirmation collective pour qu'une affaire soit reconnue comme établie. C'est précisément dans ce contexte

que la parole de Jésus prend toute sa force. Lorsque deux ou trois croyants se réunissent en son nom, ils ne forment pas simplement un petit groupe privé, ils constituent un témoignage spirituel valide devant Dieu. C'est en soi assez simple, si les membres de Christ sont présents à un endroit en Son Nom, c'est-à-dire pour lui rendre un culte et que ce dernier en résultat est au milieu d'eux, n'avons-nous pas le corps et la tête ? Et n'est-ce pas cela l'Église plutôt qu'un endroit figé ? Cette parole vient d'ailleurs dans l'un des deux seuls passages des Évangiles où le terme « Église » est explicitement employé (Matthieu 16:18 et 18:17), ce qui renforce encore sa portée ecclésiologique. Elle montre que l'Église ne se définit pas d'abord par un cadre visible figé, mais par une réalité spirituelle vivante : la présence de Christ au milieu des siens.

Si l'on refuse de voir dans cette parole une expression de la réalité ecclésiale, alors qu'est-ce qui fait une Église ? Est-ce un nombre déterminé de croyants ? Et si oui, d'où ce nombre serait-il tiré ? Où était l'Église lorsqu'elle se composait d'un groupe restreint de disciples réunis dans une maison ? Et que dire des lieux où ne se trouvent que quelques fidèles ?

Est-ce alors le rassemblement de tous les croyants d'une ville en un même lieu ? Dans ce cas, aucune de nos assemblées contemporaines ne pourrait être qualifiée d'Église, puisque, dans la plupart des villes, les croyants sont répartis en plusieurs groupes.

Ceux qui soutiennent que l'Église est avant tout une réalité vivante et non un lieu fixe trouvent dans ce passage un appui clair. Mais ceux qui défendent l'idée d'une Église définie par un lieu ou une structure institutionnelle doivent encore démontrer sur quel fondement scripturaire repose une telle

affirmation. Est-ce la mention des Églises locales, dont plusieurs se réunissaient dans des maisons (cf. Romains 16:5 ; Colossiens 4:15) ? Tant que cette question demeure sans réponse claire, il faut reconnaître que la définition la plus immédiate et la plus fidèle à l'enseignement de Christ se trouve dans sa propre parole : là où il est présent au milieu des siens, là est l'Église de Dieu.

Mais puisque nous avons mentionné Matthieu 18:17, il est nécessaire de le traiter pour ne pas sembler paraitre malhonnête, car nombreux sont ceux qui y voient une preuve que l'Église annoncée par Christ serait une structure visible, du fait que ce texte suit de près la première mention de l'Église par Christ. C'est, par exemple, là encore, la position de Arthur Pink.

« Le seul autre passage où nous voyons notre Seigneur parler de "l'Église" durant son ministère terrestre se trouve dans Matthieu 18:17 : "S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Église ; et s'il refuse aussi d'écouter l'Église, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain." Or, le seul type d'"Église" à laquelle un frère peut exposer sa faute est une Église visible et locale. »

En réalité, une confusion s'opère ici entre deux réalités distinctes : l'essence d'une chose et ses modalités d'expression. Une famille, par exemple, n'est pas définie par la maison qu'elle habite, mais par les personnes qui la composent. La maison n'est que le lieu ordinaire de sa manifestation, non ce qui constitue son être. Ainsi, si une famille décide de se réunir ailleurs - dans une forêt, sur une place ou en voyage - c'est toujours la famille qui est présente, indépendamment du lieu. Le lieu rend la famille visible, mais ne la définit pas.

Il en est de même pour l'Église. Lorsque Christ dit : « dis-le à l'Église », il parle nécessairement d'une expression concrète et identifiable, car une exhortation ou une discipline ne peut s'exercer que dans un cadre relationnel réel. Mais cela ne signifie en aucun cas que cette forme visible épuise la nature de l'Église, ni qu'elle la définisse essentiellement.

Autrement dit, ce passage suppose une manifestation locale de l'Église, mais il ne la réduit pas à cette manifestation. L'erreur consiste à passer illégitimement de l'usage pratique du terme à sa définition ontologique. Ce n'est pas parce que l'Église peut être désignée dans un cadre visible qu'elle est, par nature, une réalité visible. De même qu'une famille peut être localisée sans être définie par un lieu, l'Église peut être identifiée dans une assemblée sans être essentiellement une structure. Nous ne pouvons donc pas tirer de Matthieu 18:17 une définition de l'Église, mais seulement l'indication de l'une de ses manifestations.

La réponse est la même pour la suite de son argument :

« De plus, en 1 Timothée 3:15, l'Église est appelée la "maison de Dieu". Le terme "maison" évoque des relations ordonnées : chaque résident ayant sa propre chambre, le mobilier étant disposé de manière appropriée, etc. »

Il est profondément réducteur de limiter la signification de « maison » à cela, alors même que l'Écriture ne le fait pas. Le terme possède un champ sémantique bien plus large. Nous pourrions citer un certain nombre de passages. Par exemple, lorsque l'Écriture affirme que Marie et Joseph étaient « de la maison de David », il est évident qu'il ne s'agit pas d'un lieu, mais d'une lignée : le terme renvoie ici à une réalité

généalogique, à une continuité familiale, non à une organisation spatiale.

De même, Dieu promet à David de lui bâtir « une maison » (2 Samuel 7:11), alors qu'il est clair qu'il ne s'agit pas d'un bâtiment, mais d'une dynastie, d'une descendance royale appelée à se perpétuer. Dans le même sens, l'expression « la maison d'Israël » est omniprésente dans l'Ancien Testament pour désigner le peuple lui-même, en tant que communauté issue d'une même origine, et non un lieu ou une structure.

On retrouve encore cet usage lorsque Josué déclare : « Moi et ma maison, nous servirons l'Éternel » (Josué 24:15) : il ne parle évidemment pas de murs ou d'un espace, mais des personnes qui composent son foyer. De même, dans le Nouveau Testament, lorsque Paul évoque « la maison de Stéphanas » (1 Corinthiens 1:16), il désigne un groupe de personnes et non une construction.

Il est important de le comprendre car le fait que l'Église est appelée la maison de Dieu est souvent un argument avancé par exemple pour justifier une mixité. Il est donc nécessaire de rappeler que le terme « maison » possède une pluralité de sens dans l'Écriture. Or, lorsqu'il est appliqué à la maison de Dieu, c'est-à-dire à l'Église, le contexte incline clairement vers la catégorie de la famille. Il ne s'agit pas d'une structure, mais d'une réalité relationnelle : une communauté de fils et de filles de Dieu, et rien d'autre.

Ces choses dites et pour revenir à ce que nous abordions, jusqu'à preuve du contraire nous devons accepter l'idée que de même que deux ou trois témoins suffisent pour établir une vérité dans le domaine judiciaire, deux ou trois croyants suffisent pour rendre un témoignage authentique de foi devant

Dieu et donc rendre visible l'Église invisible. Leur rassemblement n'est pas insignifiant, car le Christ lui-même promet d'en être le centre et le garant. L'importance d'une assemblée ne dépend pas du nombre de participants ni de la grandeur du lieu où elle se réunit, mais de la réalité de la présence du Christ au milieu des siens.

Ainsi, lorsque quelques croyants se rassemblent sincèrement dans le nom du Christ - que ce soit dans une maison, dans un lieu public ou dans un endroit isolé, elle n'est pas simplement une rencontre privée, mais l'expression visible d'un témoignage rendu à Christ. Ainsi, l'Église peut se manifester dans les lieux les plus simples. Dans le Nouveau Testament, les communautés chrétiennes se réunissaient par exemple souvent dans des maisons. Paul parle par exemple de l'Église qui est dans la maison de Priscille et Aquilas (Épître aux Romains 16:5) ainsi que de l'Église qui est dans la maison de Nymphas (Épître aux Colossiens 4:15) et l'Église dans la maison de Philémon (Épître à Philémon 1:2)

Ces exemples montrent que l'Église n'était pas liée à un bâtiment particulier. Elle existait là où les croyants se réunissaient. Dans cette perspective, ce que nous appelons l'« Église visible » n'est rien d'autre que la manifestation historique et locale de la réalité spirituelle de l'Église véritable. L'Église invisible - c'est-à-dire l'ensemble des véritables croyants unis à Christ - se rend visible dans le temps lorsque ces croyants se réunissent pour adorer Dieu.

Même les débuts de l'Église sont révélateurs à cet égard. Lors de la Pentecôte, telle qu'elle est rapportée dans le livre des Actes (Actes 2), les disciples étaient réunis dans un même lieu - très probablement dans un cadre domestique ou du moins non institutionnalisé - avant que l'Église ne se manifeste

publiquement par la prédication et les conversions. Le texte mentionne ensuite qu'ils persévéraient « dans la communion fraternelle » et qu'ils rompaient le pain « dans les maisons » (Actes 2:42, 46).

Ainsi, dès son origine, l'Église apparaît comme une réalité vivante, enracinée dans la communion des croyants, et non dans un lieu consacré ou une structure formelle. Cela ne signifie pas qu'elle soit invisible au sens d'inexistante, mais qu'elle se rend visible précisément là où elle vit : dans le rassemblement des fidèles.

C'est pourquoi, lorsqu'un petit groupe de fidèles se rassemble sincèrement au nom du Christ, l'Église est présente, même si cette réunion se déroule dans une maison, au bord d'un lac, dans une forêt ou dans tout autre lieu. La présence de l'Église ne dépend pas d'une architecture sacrée mais de la présence des pierres vivantes qui composent le corps de Christ.

Nous pouvons, pour éclairer cette réalité, recourir à une analogie. Christ, en tant que Fils éternel, a toujours existé. Pourtant, il ne s'est pas toujours manifesté de manière visible dans l'histoire. Il s'est certes révélé à plusieurs reprises par ce que l'on appelle des théophanies, mais c'est véritablement dans l'incarnation qu'il a été rendu manifestement présent parmi les hommes, en assumant une nature humaine. Il a ainsi revêtu la chair, sans cesser d'être ce qu'il était de toute éternité.

Il est essentiel de souligner que le Christ visible n'est pas un autre Christ que le Christ invisible. L'incarnation n'introduit pas une nouvelle personne, mais rend accessible, dans l'histoire, celui qui existait déjà. La visibilité n'ajoute rien à

son essence : elle en est la manifestation, non la transformation.

De manière analogue - et toutes proportions gardées - il en va de même pour l'Église. Dans sa réalité essentielle, l'Église est une réalité spirituelle : elle est le corps de Christ, constitué de tous ceux qui lui sont unis par l'Esprit. Cette réalité existe indépendamment de toute manifestation locale ou visible.

Lorsque les croyants se rassemblent pour rendre un culte à Dieu, il ne se forme pas une autre Église, distincte de celle-ci, comme si chaque assemblée produisait une entité nouvelle. Ce qui se produit, c'est la manifestation locale et visible de l'unique Église invisible. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une multiplication d'Églises, mais d'une pluralité de manifestations d'une seule et même réalité. La présence éventuelle d'incrédules ne change rien à cette nature : ils ne deviennent pas membres de l'Église pour autant, mais se trouvent simplement dans le lieu où celle-ci se manifeste.

Il y a d'ailleurs une certaine ironie à voir que ceux qui soutiennent l'existence de deux Églises - l'une visible, l'autre invisible - introduisent, sans toujours le percevoir, une forme de « nestorianisme ecclésial ». De même que le nestorianisme tendait à dissocier en Christ ce qui doit être uni, en distinguant trop fortement les deux natures au point de frôler la division du sujet, cette ecclésiologie dissocie l'Église en elle-même et ses manifestations visibles, au point d'en fragmenter l'unité. L'Église n'est alors plus une réalité une qui se manifeste, mais une réalité dédoublée, dont les expressions visibles ne seraient plus que des entités parallèles.

Si le nestorianisme a été rejeté, c'est précisément parce qu'il portait atteinte à l'unité de la personne du Christ. De la même

manière, toute conception qui fracture l'unité de l'Église en distinguant deux réalités ecclésiales distinctes compromet sa nature même. C'est pourquoi nous devons partir du principe que de même que l'incarnation ne divise pas le Christ mais le rend visible dans un contexte historique particulier, les assemblées locales ne divisent pas l'Église, mais en expriment la présence dans des lieux et des moments donnés. La visibilité n'est pas constitutive de l'essence ; elle en est l'expression circonstanciée.

***

Si comme le prétendent certains l'Église ne peut exister que là où se trouvent une structure complète avec anciens et diacres, où était l'Église dans les premiers temps du christianisme, lorsque ces fonctions n'étaient pas encore pleinement établies et que les croyants se réunissaient principalement dans des maisons ?

Il est évident que l'Église existait déjà avant la mise en place de ces structures. Ces fonctions ont été instituées pour servir l'Église, non pour la créer. L'Église apparaît dès que des croyants sont unis au Christ et se rassemblent en son nom, et ce n'est qu'ensuite que certaines formes d'organisation sont progressivement mises en place pour répondre aux besoins de la communauté. La nature de l'église ne pourrait donc être limiter à ce genre d'institutions.

Mais la question devient encore plus intéressante lorsque nous considérons les différents ministères mentionnés par l'apôtre Paul. Dans plusieurs passages, il affirme que Dieu lui-même a

établi certains rôles au sein de l'Église. Dans 1Corinthiens 12:28, il écrit :

« Et Dieu a établi dans l'Église premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs, ensuite ceux qui ont le don des miracles, puis les dons de guérisons, de secours, de gouvernements, et diverses sortes de langues. »

De même, Éphésiens 4:11, il est écrit :

« Et il a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs et docteurs. »

Or, une grande partie de la théologie réformée reconnaît que certains de ces ministères - notamment les apôtres et les prophètes - appartenaient à la période fondatrice de l'Église et ne sont plus présents aujourd'hui. Cette conviction repose notamment sur le fait que les apôtres avaient un rôle unique de témoins directs de la résurrection du Christ et de fondement doctrinal de l'Église.

Paul lui-même décrit d'ailleurs ce rôle fondateur lorsqu'il écrit que l'Église est :

« édifiée sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire. »
- Épître aux Éphésiens 2:20

Si l'on admet que certains de ces ministères ont cessé après la période apostolique, cela signifie nécessairement que l'existence de l'Église ne peut pas dépendre de la présence permanente de toutes les fonctions mentionnées dans le Nouveau Testament. Autrement dit, si l'Église pouvait exister lorsque certains de ces ministères n'étaient pas encore

institués, et si elle peut continuer d'exister lorsque certains d'entre eux ne sont plus présents, il devient difficile de soutenir que l'essence même de l'Église dépendrait d'une structure institutionnelle immuable.

L'Église ne repose donc pas sur la permanence de certaines fonctions, mais sur la réalité spirituelle qui la constitue : l'union des croyants avec Christ.

C'est pourquoi le Nouveau Testament définit l'Église avant tout comme le corps de Christ. Paul écrit ainsi :

« Vous êtes le corps de Christ, et vous êtes ses membres chacun pour sa part. »
- Première épître aux Corinthiens 12:27

De même, dans Colossiens 1:18, il est affirmé que :

« Il est la tête du corps, de l'Église. »

Ainsi, la réalité fondamentale de l'Église n'est pas institutionnelle mais organique et spirituelle. Elle réside dans la relation vivante qui unit les croyants à leur Seigneur. Les ministères ecclésiaux sont donnés pour édifier, protéger et organiser cette communauté, mais ils ne constituent pas sa source d'existence. L'Église existe parce que le Christ sauve des hommes et les unit à lui-même. Là où ces croyants se rassemblent pour invoquer son nom, adorer Dieu et écouter sa parole, l'Église se manifeste réellement, même si les formes d'organisation peuvent varier selon les circonstances historiques.

Quant au passage de l'Épître aux Hébreux souvent mobilisé pour soutenir l'idée d'une Église visible et institutionnelle, C'est-à-dire Hébreux 10:25 : « n'abandonnons pas notre assemblée ». Il convient d'abord de rappeler que le mot

ekklesia n'y apparaît pas. le terme grec employé ici est *episynagōgē*, qui signifie littéralement réunion, rassemblement, et non une structure ecclésiastique organisée.

Ce mot est rare dans le Nouveau Testament (on ne le retrouve explicitement qu'en 2 Thessaloniciens 2:1), et il désigne avant tout l'acte de se rassembler, et non une institution. Le texte n'enseigne donc pas : « n'abandonnons pas nos églises locales » au sens d'une structure permanente, organisée et identifiable, mais simplement : n'abandonnons pas nos réunions de croyants. L'exhortation concerne la pratique du rassemblement, non l'existence d'une organisation visible dotée d'une continuité institutionnelle.

Le contexte confirme cette lecture. L'auteur exhorte les croyants à persévérer dans la foi, à s'encourager mutuellement, et à ne pas se retirer dans l'isolement : « mais exhortons-nous réciproquement, et cela d'autant plus que vous voyez s'approcher le jour » (Hébreux 10:25). L'accent est donc mis sur l'édification mutuelle et la persévérance, non sur l'appartenance formelle à une institution particulière. Il est également probable que certains abandonnaient ces rassemblements en raison de la pression, voire de la persécution. Dans ce contexte, « abandonner l'assemblée » ne signifie pas abandonner une « église locale », mais cesser de se réunir avec les croyants par crainte ou lassitude, ce qui mettait en danger leur persévérance.

Pourtant, nombreux sont ceux qui utilisent ce passage pour déclarer que nous serions commandés de nous réunir dans une église locale déterminée, à un moment fixe, comme par exemple chaque dimanche, alors que le texte ne dit rien de tel. Il n'est fait mention ni d'un lieu précis, ni d'une fréquence obligatoire, ni d'une structure institutionnelle particulière.

Oui, les chrétiens doivent se rassembler - personne ne le nie. C'est une nécessité spirituelle évidente, confirmée par l'ensemble du Nouveau Testament (cf. Actes 2:42 ; 1 Corinthiens 14:26). Mais c'est autre chose que de dire que ce passage nous commande de nous réunir dans un cadre institutionnel spécifique pour être dans l'obéissance. Le texte impose une réalité spirituelle - la communion fraternelle et l'exhortation mutuelle - et non un modèle organisationnel rigide. Confondre ces deux plans revient à faire dire au texte plus qu'il ne dit, et à transformer une exhortation vivante en prescription institutionnelle.

Cette observation est d'autant plus importante que le Nouveau Testament lui-même montre une grande souplesse dans le vocabulaire utilisé pour désigner les réunions de croyants. Un exemple frappant se trouve dans l'Épître de Jacques 2:2. Dans ce passage, le mot grec utilisé n'est pas *ekklesia* mais συναγωγή (*synagōgē*), c'est-à-dire littéralement synagogue. La plupart des traductions rendent ce mot par « assemblée », mais le texte grec parle explicitement de « votre synagogue ».

Ce détail montre que, dans les premiers temps, les croyants pouvaient encore désigner leur lieu de réunion par un terme courant signifiant simplement rassemblement. Le mot ne renvoie pas nécessairement à une institution particulière, mais à une convocation de personnes réunies.

Pourtant, le contexte de ce passage est clairement chrétien. Quelques versets plus loin, Jacques affirme :

« Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres aux yeux du monde pour qu'ils soient riches dans la foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment ? » (Jc 2:5)

Une telle affirmation marque une rupture profonde avec la conception dominante de l'Ancien Testament où la prospérité matérielle était souvent comprise comme un signe de bénédiction divine. Dans la perspective évangélique, au contraire, ce sont fréquemment les pauvres et les humbles qui reçoivent la richesse spirituelle du royaume.

Le verset 7 confirme encore davantage le contexte explicitement chrétien :

« Ne sont-ce pas eux qui blasphèment le beau nom qui a été invoqué sur vous ? » (Jc 2:7)

L'expression « le beau nom invoqué sur vous » renvoie manifestement au nom du Christ, invoqué sur les croyants. Il s'agit donc sans ambiguïté d'une communauté chrétienne.

Ainsi, nous voyons que Jacques parle d'une communauté chrétienne tout en utilisant le mot synagogue. Cela montre que le vocabulaire des rassemblements dans le Nouveau Testament ne désigne pas nécessairement une institution ecclésiastique structurée, mais simplement une réunion de croyants.

Ces observations confirment que l'idée d'une Église définie avant tout comme une institution visible et organisée dépasse ce que le texte biblique affirme explicitement. Le Nouveau Testament insiste beaucoup plus sur la réalité du rassemblement des croyants que sur l'existence d'une structure ecclésiastique permanente. Ensuite, il faut également rappeler que la valeur d'une assemblée devant Dieu ne dépend pas du nombre de personnes présentes ni de la grandeur du lieu de rassemblement, mais de la réalité de la foi.

L'Écriture affirme en effet :

« Sans la foi il est impossible de lui être agréable. »
- Épître aux Hébreux 11:6

Dès lors, comment devons-nous considérer une assemblée où une grande majorité des personnes présentes ne possède pas la foi véritable ? Peut-on réellement affirmer qu'une telle réunion est plus fidèle à Dieu qu'un petit groupe de croyants authentiques réunis pour prier et adorer Christ ?

Si cent personnes se rassemblent dans un bâtiment ecclésiastique mais que seule une minorité appartient réellement au Seigneur, cette assemblée ne reflète que très imparfaitement la nature de l'Église telle que le Nouveau Testament la décrit.

À l'inverse, deux ou trois croyants sincères réunis au nom du Christ incarnent de manière bien plus fidèle la réalité de l'Église, car ils constituent véritablement ce peuple de Dieu que l'Écriture appelle :

« une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte. »
- Première épître de Pierre 2:9

Ainsi, la véritable Église ne doit pas être définie principalement par ses structures visibles ou par ses bâtiments, mais par la présence vivante des croyants unis à Christ. Là où ces croyants se rassemblent dans la foi et dans l'adoration du Seigneur, l'Église est présente, car le Christ lui-même a promis d'être au milieu d'eux. Là où est le corps, là aussi est la tête et le lieu plutôt qu'être sanctifier par nature l'est par la présence du corps du Christ rendant un culte à Dieu. C'est ce que ne comprennent ni les catholiques avec leur église purement institutionnelle et visible ni les réformés qui font de l'église visible une église à part entière, une continuité sans fondement

avec Israel, englobant ainsi des individus n'ayant aucune part à l'Église invisible.

Mais la racine du problème se situe en réalité ailleurs. L'idée selon laquelle l'Église serait, par nature, une institution visible repose largement sur un présupposé moderne attaché au mot « église ». Dans l'usage courant, ce mot évoque spontanément une organisation structurée, parfois même un bâtiment ou une institution hiérarchique. Ce présupposé est cependant difficile à maintenir lorsque l'on examine attentivement le sens du mot grec *ekklesia* dans son contexte historique et biblique.

En effet, *ekklesia* n'est pas un mot nouveau que le Christ aurait inventé lorsqu'il déclara : « Je bâtirai mon Église » (Évangile selon Matthieu 16:18). Ce terme existait déjà bien avant la venue du Christ. Dans la traduction grecque de l'Ancien Testament, la Septante, il servait à traduire le mot hébreu *qahal*, qui désigne l'assemblée du peuple d'Israël.

On retrouve par exemple cette utilisation dans le discours d'Étienne lorsqu'il parle de l'assemblée d'Israël au désert :

« C'est lui qui, lors de l'assemblée dans le désert, était avec l'ange qui lui parlait sur la montagne du Sinaï et avec nos pères. »
- Actes des Apôtres 7:38

Étienne reprend ici directement le vocabulaire de la Septante. Cela montre que le mot *ekklesia* ne désigne pas en lui-même l'Église chrétienne comme institution spécifique, mais simplement une assemblée convoquée. Dans le monde grec également, le mot *ekklesia* désignait l'assemblée des citoyens dans la cité. Il s'agissait d'une réunion officielle d'hommes libres appelés à participer aux décisions publiques. Les esclaves, les étrangers, les femmes et les enfants n'y avaient

généralement aucune part. L'assemblée était donc composée de ceux qui possédaient le statut de citoyens libres.

Cette dimension n'est pas sans intérêt pour comprendre l'usage chrétien du terme. Lorsque le Nouveau Testament parle de l'*ekklesia* du Christ, il ne s'agit pas simplement d'un rassemblement indistinct de personnes, mais de la communauté de ceux qui ont été affranchis par le Christ.

L'apôtre Paul écrit ainsi :

« Mais grâces soient rendues à Dieu : vous qui étiez esclaves du péché, vous avez obéi de cœur à la règle de doctrine dans laquelle vous avez été instruits ; ayant été affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice. »
- Épître aux Romains 6:17-18

Il est d'ailleurs significatif que le terme *ekklesia* désigne, dans son sens le plus fondamental, une « assemblée appelée hors de ». La question devient alors inévitable : hors de quoi ? Le Nouveau Testament répond de manière cohérente à cette interrogation en qualifiant les croyants de « saints », c'est-à-dire de personnes mises à part. Cette mise à part n'est pas simplement morale ou fonctionnelle, elle est ontologique et relationnelle : elle implique un transfert de sphère, un changement de royaume.

Ainsi, les croyants ne sont pas simplement rassemblés ; ils sont d'abord séparés. Séparés du monde, non dans un sens géographique, mais dans un sens spirituel : arrachés au règne du péché pour être placés sous la seigneurie de Christ. L'Église apparaît alors comme l'assemblée de ceux qui ont été affranchis, selon la logique paulinienne du passage d'un domaine à un autre, des ténèbres à la lumière, de la puissance de Satan à Dieu.

Dès lors, définir l'Église comme une simple assemblée mixte, ouverte indistinctement aux régénérés et aux non-régénérés, revient à méconnaître la nature même de cet appel « hors de ». Car si l'Église est précisément l'assemblée de ceux qui ont été séparés du péché, elle ne peut, dans son essence, inclure ceux qui demeurent sous sa domination. Une telle conception confondrait l'espace où l'Église se manifeste avec la réalité qui la constitue. Il est donc absolument nécessaire de bien discerner les différentes utilisations du terme *ekklesia* et de les distinguer de l'*ekklesia* de Christ, afin de ne pas confondre une simple assemblée avec la réalité spirituelle que constitue son Église.

Cette observation permet également de mieux comprendre un passage de l'Évangile selon Matthieu qui précède immédiatement la déclaration concernant les croyants réunis au nom du Christ. Dans ce contexte, Jésus dit :

« S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Église. »
- Évangile selon Matthieu 18:17

Or, le mot utilisé ici est encore *ekklesia*. Cependant, ce terme ne désigne pas nécessairement l'Église chrétienne au sens institutionnel que l'on lui donne aujourd'hui. Le mot peut simplement désigner une assemblée communautaire.

Plusieurs éléments du contexte rendent cette lecture plausible. D'une part, les disciples n'avaient pas encore une compréhension claire de ce que serait l'Église après la Pentecôte. D'autre part, la procédure décrite par Jésus reprend explicitement un principe de la loi mosaïque :

« Un seul témoin ne suffira pas… la chose sera établie sur la déposition de deux ou de trois témoins. »
- Livre du Deutéronome 19:15

Enfin, Jésus conclut que celui qui refuse de se repentir doit être considéré « comme un païen et un publicain » (Évangile selon Matthieu 18:17). Cette formulation correspond à la manière dont un Juif considérait quelqu'un exclu de la communauté. Ainsi, le simple usage du mot *ekklesia* ne suffit pas à définir l'Église du Christ. C'est le contexte théologique et spirituel qui détermine son sens.

Lorsque les apôtres parlent dans leurs lettres de « l'Église de Dieu qui est à Corinthe » (Première épître aux Corinthiens 1:2) ou des « Églises de Galatie » (Épître aux Galates 1:2), ils ne désignent pas simplement un lieu de rassemblement ni une institution administrative locale. Ils parlent du corps de Christ présent dans une ville donnée, c'est-à-dire de l'ensemble des croyants qui y vivent.

Rien dans l'usage du mot *ekklesia* dans le Nouveau Testament n'implique que les apôtres concevaient l'Église comme une institution structurée constituant sa nature essentielle. Les ministères et les formes d'organisation existent pour l'édification et la protection du peuple de Dieu, mais ils ne constituent pas l'essence de l'Église.

Comprendre le sens du mot *ekklesia* dans le contexte du Nouveau Testament plutôt que dans celui hérité des siècles ultérieurs est donc essentiel. Cela permet d'éviter plusieurs erreurs théologiques, notamment celle qui consiste à confondre l'Église véritable avec ses expressions institutionnelles visibles.

Cette distinction permet également de répondre à l'argument souvent avancé par les catholiques contre les protestants, selon lequel la multiplicité des dénominations serait la preuve que le protestantisme ne possède pas l'unité de l'Église.

L'Écriture enseigne qu'il existe une seule Église, celle que le Christ s'est acquise et qu'il sanctifie. Cette Église est une réalité spirituelle composée de tous ceux qui appartiennent véritablement au Christ. Les différentes dénominations ne sont donc pas plusieurs Églises au sens spirituel, mais différentes expressions historiques et parfois imparfaites de cette unique Église. Certaines reflètent plus fidèlement l'enseignement des Écritures, d'autres moins.

Ce phénomène ne doit pas être attribué à un défaut dans l'œuvre de Dieu, mais plutôt aux limites humaines. Lorsque les croyants préfèrent suivre les traditions reçues plutôt que de soumettre leurs convictions à l'examen attentif des Écritures, des divergences apparaissent. Pourtant, l'unité véritable de l'Église demeure, car elle repose non sur les institutions humaines mais sur l'œuvre du Christ et la foi en lui.

Un autre passage du Nouveau Testament permet d'éclairer encore davantage la nature véritable de l'Église. Il se trouve dans l'épître aux Hébreux, où l'auteur décrit la réalité spirituelle dans laquelle les croyants sont introduits.

Il écrit :

« Mais vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, des myriades qui forment le chœur des anges, de l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux, du juge qui est le Dieu de tous, des esprits des justes parvenus à la perfection. »
- Épître aux Hébreux 12:22-23

Le mot traduit ici par « assemblée » est encore le mot grec *ekklesia*. L'auteur parle donc explicitement de l'Église des premiers-nés inscrits dans les cieux. Cette description est remarquable pour plusieurs raisons. Premièrement, l'Église est

présentée comme une réalité céleste. Les croyants ne sont pas décrits comme appartenant principalement à une institution terrestre, mais comme étant déjà rattachés à la Jérusalem céleste. Leur appartenance fondamentale n'est pas terrestre mais spirituelle.

Deuxièmement, cette assemblée est composée de ceux qui sont inscrits dans les cieux. L'identité de ses membres ne dépend donc pas d'une inscription dans un registre ecclésiastique terrestre, mais d'une réalité spirituelle souverainement établie par Dieu lui-même. L'auteur de l'Épître aux Hébreux décrit en effet les croyants comme appartenant « à l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux » (Hébreux 12:23). L'appartenance véritable à l'Église ne repose donc pas sur une affiliation institutionnelle visible, mais sur une inscription céleste dont Dieu seul est l'auteur et le garant.

C'est ce que n'avait pas saisi Arthur Pink lorsqu'il écrivit :

« De plus, les images employées par le Saint-Esprit en relation avec "l'Église" ne conviennent qu'à une organisation locale. Dans Romains 12 et dans 1 Corinthiens 12, il utilise le "corps" humain comme analogie ou illustration. Rien ne pourrait être plus inadapté pour représenter une Église "invisible" et "universelle" dont les membres sont dispersés aux quatre coins du monde. »

Son argument repose sur l'analogie du corps, qu'il estime incompatible avec une réalité invisible et dispersée. Mais cette objection ne tient qu'à condition de réduire arbitrairement le corps de Christ à sa seule manifestation terrestre. Or, l'Église n'est pas seulement composée des croyants présents sur la terre, mais aussi de ceux qui sont déjà auprès de Dieu. Dès lors, le corps n'est pas moins réel parce qu'il est dispersé : il

est uni, non par une proximité géographique, mais par une union spirituelle en Christ.

Un corps n'est pas défini par la proximité immédiate de ses membres, mais par le principe d'unité qui les relie. Même dans le corps humain, les membres ne sont ni confondus ni équidistants : les yeux sont éloignés des pieds, et pourtant ils appartiennent indissociablement à un même organisme. La distance n'abolit pas l'unité ; elle n'en est pas le principe.

Ce qui constitue un corps, ce n'est donc pas la contiguïté spatiale, mais l'unité organique. Or, dans le cas du corps de Christ, cette unité n'est pas physique, mais spirituelle. Elle réside dans l'union à Christ, opérée par le Saint-Esprit. C'est lui qui unit les croyants à la Tête et, par conséquent, les uns aux autres. L'unité du corps ne procède donc pas d'un rassemblement visible, mais d'une communion réelle en Christ.

Ainsi, les croyants déjà glorifiés, bien qu'ils soient séparés spatialement de ceux qui sont encore sur la terre, ne sont en rien séparés du corps. Ils participent de la même vie, de la même union, du même Christ. Leur éloignement n'est qu'apparent ; leur unité est réelle. Affirmer qu'un corps ne peut être « dispersé » revient à projeter sur une réalité spirituelle des catégories purement matérielles. C'est méconnaître la nature même de l'analogie employée par l'apôtre. Il est donc faux de dire que « *Rien ne pourrait être plus inadapté pour représenter une Église "invisible" et "universelle" dont les membres sont dispersés aux quatre coins du monde ».* Les membres d'un corps humains sont eux-mêmes dispersés aux quatre coins du corps.

Plus encore, si l'on suivait la logique de Arthur Pink, il faudrait conclure que seuls les croyants physiquement rassemblés en un même lieu constituent le corps, ce qui est manifestement intenable, puisque l'Écriture parle d'un seul corps, et non d'une multiplicité de corps locaux indépendants. De même, Christ lui-même parle de « mon Église », et non d'une pluralité d'Églises distinctes dans leur essence.

Pink confond donc la manifestation visible avec la nature même de l'Église. Que le corps trouve des expressions locales et concrètes est une évidence ; mais cela ne signifie en rien que sa réalité soit limitée à ces expressions.

Bien plus, son interprétation se heurte à une difficulté majeure. Si le « corps » désigne exclusivement une assemblée locale visible, alors il faut admettre que tous ceux qui s'y trouvent en sont membres. Or, l'expérience comme l'Écriture attestent la présence, au sein des assemblées visibles, d'individus qui ne sont pas réellement régénérés.

Dès lors, deux options seulement demeurent :

1. soit ces personnes sont véritablement membres du corps de Christ, ce qui est théologiquement intenable ;
2. soit elles ne le sont pas réellement, et il faut alors distinguer entre appartenance visible et appartenance véritable.

Mais en admettant cette distinction, on revient nécessairement au point de départ : l'Église, dans sa réalité essentielle, n'est pas définie par le visible, mais par le spirituel.

Ce principe spirituel apparaît également dans les paroles du Seigneur lui-même. Dans l'Évangile selon Luc 10:20, Jésus déclare à ses disciples :

« Réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les cieux. »

La joie du croyant ne doit donc pas reposer sur des privilèges visibles ou des positions dans ce monde, mais sur cette réalité invisible et éternelle : son nom est inscrit dans les cieux. L'appartenance véritable à l'Église procède ainsi d'un acte divin et non d'une simple reconnaissance humaine.

Cette réalité trouve un parallèle remarquable dans la vision donnée dans le Livre de l'Apocalypse. La Jérusalem céleste y est décrite comme « l'épouse » préparée pour l'Agneau. Or ailleurs dans le Nouveau Testament, cette même image de l'épouse est appliquée à l'Église. Il ne s'agit évidemment pas de suggérer que le Christ posséderait deux épouses distinctes, mais de souligner que cette Jérusalem céleste reçoit cette appellation en raison de ceux qui la composent. Elle est appelée épouse non pas en vertu de sa structure architecturale, mais parce qu'elle est la demeure du peuple racheté. Les croyants qui composent l'Église dans l'histoire seront alors réunis dans leur totalité dans cette cité céleste.

Nous voyons donc que l'appartenance à l'Église ne repose pas sur une naissance naturelle ni sur une inclusion communautaire, mais sur l'œuvre souveraine de Dieu qui inscrit les noms dans les cieux. Dès lors, chercher à fonder l'entrée dans l'Église sur des critères naturels - tels que la naissance dans une famille chrétienne - revient à introduire dans la définition de l'Église un principe étranger à la manière dont le Nouveau Testament la présente.

Dans cette perspective, les assemblées locales mentionnées dans le Nouveau Testament apparaissent comme des manifestations historiques et locales de cette réalité spirituelle

plus vaste. Lorsque les croyants se réunissent dans une ville particulière, ils ne créent pas l'Église ; ils rendent visible, dans un lieu donné, l'Église qui existe déjà en Christ. Les rassemblements des croyants sur la terre sont ainsi des expressions locales et temporaires d'une réalité céleste et éternelle que Dieu lui-même a constituée.

C'est ce que souligne l'apôtre Paul lorsqu'il écrit aux croyants de Corinthe :

« À l'Église de Dieu qui est à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés en Jésus-Christ. »
- Première épître aux Corinthiens 1:2

L'expression « l'Église de Dieu qui est à Corinthe » ne signifie pas que l'Église serait limitée à cette ville ou qu'elle y aurait son origine. Elle indique simplement que l'Église de Dieu - réalité spirituelle universelle - est présente à Corinthe à travers les croyants qui s'y trouvent.

Le témoignage de l'épître aux Colossiens est encore plus explicite : « Aux saints et fidèles frères en Christ qui sont à Colosses ». Ici, aucun doute n'est possible : l'adresse ne vise ni un lieu, ni une institution, mais des hommes identifiés par leur foi en Christ.

Cette compréhension permet de maintenir deux vérités bibliques essentielles. D'une part, il existe réellement une seule Église, celle que le Christ s'est acquise par son sang (Actes des Apôtres 20:28). Cette Église est composée de tous ceux qui appartiennent véritablement au Seigneur.

D'autre part, cette Église unique se manifeste dans l'histoire à travers de multiples assemblées locales composées de croyants qui se réunissent pour adorer Dieu, écouter sa parole et vivre

la communion fraternelle. Ainsi, les assemblées visibles ne constituent pas l'essence de l'Église ; elles en sont l'expression historique. L'Église véritable existe d'abord dans la réalité spirituelle de l'union avec Christ et dans l'inscription des croyants dans les cieux. C'est pourquoi la présence de quelques croyants réunis dans la foi suffit pour que l'Église se manifeste réellement, car ils participent déjà à cette assemblée céleste dont parle l'Écriture.

Un autre élément du Nouveau Testament confirme que l'Église n'est pas d'abord pensée comme une institution visible, mais comme une communauté spirituelle de croyants unis au Christ. En effet, les auteurs bibliques ne décrivent presque jamais les chrétiens comme des membres d'une organisation religieuse. Ils utilisent au contraire des termes relationnels et spirituels pour parler d'eux.

Les croyants sont appelés frères :

« Vous êtes tous frères. »
- Évangile selon Matthieu 23:8

Ils sont appelés disciples :

« Les disciples furent appelés chrétiens pour la première fois à Antioche. »
- Actes des Apôtres 11:26

Ils sont appelés saints, c'est-à-dire des personnes mises à part pour Dieu :

« À tous ceux qui sont à Rome, bien-aimés de Dieu, appelés à être saints. »
- Épître aux Romains 1:7

Ces images ne correspondent pas au langage habituellement employé pour décrire une institution humaine. Elles décrivent au contraire une réalité spirituelle vivante, composée de personnes unies entre elles par leur union avec le Christ.

De même, l'apôtre Pierre décrit les croyants comme les éléments d'un édifice spirituel :

« Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, édifiez-vous pour former une maison spirituelle. »
- Première épître de Pierre 2:5

L'Église est ainsi constituée de pierres vivantes, c'est-à-dire de personnes transformées par Dieu et rendues vivantes par son Esprit. Il ne s'agit pas de pierres mortes, inertes et assemblées extérieurement, mais d'êtres vivants, unis intérieurement par une même vie. L'unité de cet édifice ne repose donc pas sur une organisation visible, mais sur une réalité spirituelle commune.

Ce ne sont pas les structures, les institutions ou les bâtiments qui forment l'Église, mais les croyants eux-mêmes, appelés, régénérés et unis à Christ. C'est en étant assemblés - non par une contrainte extérieure, mais par l'œuvre de Dieu - qu'ils deviennent cette maison spirituelle.

C'est pourquoi l'unité de l'Église n'est pas présentée dans le Nouveau Testament comme une unité institutionnelle. Elle est avant tout une unité spirituelle fondée sur l'œuvre du Christ et l'action du Saint-Esprit. Ainsi, lorsque les apôtres parlent de l'Église, ils ne décrivent pas principalement une structure institutionnelle, mais une communauté de croyants transformés par l'Évangile et unis au Christ. Comprendre ce langage biblique permet d'éviter une confusion fréquente :

celle qui consiste à identifier l'Église elle-même avec les structures visibles qui cherchent à l'organiser.

Ces structures peuvent être utiles pour l'édification et l'ordre de la communauté, mais elles ne constituent pas l'essence de l'Église. Celle-ci se trouve dans la communion vivante des croyants avec leur Seigneur et entre eux.

***

Tout cela implique que l'Église de Christ a toujours existé à travers l'histoire, bien que sa visibilité ait varié selon les époques. Il y eut des périodes où elle apparaissait clairement, et d'autres où elle semblait presque disparaître sous le poids des institutions religieuses, des traditions humaines et des ténèbres spirituelles du monde. Pourtant, elle n'a jamais cessé d'exister, pas plus que Christ n'a cessé d'exister depuis son ascension. De même que la présence actuelle de Christ n'est plus visible mais demeure réelle et agissante, ainsi en est-il de son Église.

L'existence de l'Église repose sur l'œuvre souveraine de Dieu lui-même. C'est précisément ce que le Christ affirme lorsqu'il déclare :

« Je bâtirai mon Église, et les portes du séjour des morts ne prévaudront point contre elle. »
- Évangile selon Matthieu 16:18

La force de cette promesse apparaît pleinement lorsque l'on considère ses implications. Si l'Église devait subsister par une continuité institutionnelle visible - par une succession

ininterrompue de structures ecclésiastiques ou d'autorités religieuses - alors la promesse du Christ serait dépendante de la fidélité des hommes. Or l'histoire montre précisément l'inverse : les institutions religieuses changent, se corrompent, se divisent et parfois même combattent l'Évangile qu'elles prétendent défendre.

L'argument catholique repose sur l'idée d'une continuité apostolique institutionnelle. Pourtant, cette continuité est historiquement impossible à démontrer avec certitude, malgré les affirmations répétées de ceux qui la revendiquent. Quant aux réformés, ils ne peuvent pas davantage établir une continuité institutionnelle de leur propre tradition, puisqu'il est évident que durant de longues périodes de l'histoire il n'existait aucune structure ecclésiastique correspondant à leur modèle.

Face à cette réalité, une seule continuité demeure incontestable : celle du peuple de Dieu lui-même. À travers les siècles, des hommes et des femmes ont confessé le Christ, ont vécu pour lui et ont parfois donné leur vie pour lui. Les martyrs, les croyants isolés, les communautés persécutées et les saints anonymes de toutes les générations témoignent que l'Église n'a jamais disparu. Elle n'a peut-être pas toujours possédé de structure visible dominante, mais elle a toujours existé dans ceux que Dieu appelait à lui.

C'est précisément pour cette raison que les « portes du séjour des morts » ne peuvent prévaloir contre elle. L'Église ne peut être détruite parce qu'elle ne dépend pas d'une structure que l'on pourrait renverser. Elle existe partout où Dieu appelle des hommes à lui et les unit à son Fils.

L’entrée dans cette Église ne dépend donc ni d’un rite religieux, ni d’une appartenance visible, ni même d’une adhésion intellectuelle à une tradition théologique particulière. Elle dépend de l’appel souverain de Dieu, lorsque celui-ci transforme le cœur de l’homme et lui communique la vie spirituelle.

C’est ce que décrit la promesse divine :

« Je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai en vous un esprit nouveau. »
- Livre d'Ézéchiel 36:26

Ainsi, l’Église véritable est connue de Dieu avant d’être reconnue par les hommes. Cette vérité explique pourquoi elle peut subsister même dans les périodes où l’Évangile est profondément obscurci. L’histoire du christianisme montre que les institutions religieuses peuvent s’éloigner de la vérité, et même devenir persécutrices. Catholiques comme protestants ont parfois, une fois investis de pouvoir, reproduit les mêmes violences qu’ils avaient eux-mêmes subies.

Mais ces dérives humaines n’ont jamais pu anéantir l’Église, parce que le salut ne dépend pas de la fidélité des hommes mais de celle de Dieu lui-même. Dieu peut donc appeler à lui des hommes dans les contextes les plus inattendus. Il peut sauver quelqu’un plongé dans l’erreur et ensuite le conduire progressivement vers une compréhension plus claire de la vérité. L’histoire spirituelle de nombreux croyants le confirme : beaucoup ont rencontré le Christ avant de posséder une compréhension complète de toutes les doctrines bibliques. Car ce n’est pas la perfection doctrinale qui sauve, mais l’œuvre parfaite du Christ.

C’est pourquoi les croyants apparaissent dans le monde comme un peuple de pèlerins :

« Bien-aimés, je vous exhorte, comme étrangers et voyageurs sur la terre. »
- Première épître de Pierre 2:11

Ils ne sont pas appelés à établir un royaume politique comparable à celui d’Israël sous l’ancienne alliance. Leur vocation est d’être une présence spirituelle au milieu du monde, témoignant de la vérité de Dieu.

Le Christ lui-même les appelle :

« le sel de la terre » et « la lumière du monde ».
- Évangile selon Matthieu 5:13-14

Ainsi, même dans les périodes les plus sombres de l’histoire, l’Église n’a jamais disparu. Les institutions peuvent tomber, les traditions peuvent se corrompre et les sociétés peuvent s’éloigner de Dieu ; mais tant que Dieu appelle des hommes à lui, l’Église existe.

Elle existe parce que Dieu la bâtit lui-même. Et aucune puissance humaine ou spirituelle ne peut renverser ce que Dieu a établi.

***

Que devons-nous donc conclure de toutes ces choses ? Faut-il abandonner toute forme d’assemblée locale ? Certainement pas. Une telle conclusion irait bien au-delà de ce que l’Écriture enseigne. Le but de cet ouvrage n’est nullement de dissuader

les croyants de se réunir ou de participer à des communautés chrétiennes. Au contraire, l'Écriture exhorte clairement les croyants à ne pas négliger leurs rassemblements, comme le rappelle l'Épître aux Hébreux 10:25.

L'objectif est plutôt de corriger une conception erronée de la nature de ces assemblées. Les lieux de culte ne possèdent pas en eux-mêmes un caractère sacré. Dans la perspective biblique, ce ne sont pas les bâtiments qui constituent l'Église, mais les croyants eux-mêmes. De la même manière que les aliments sont sanctifiés par la prière et l'action de grâce selon la Première épître à Timothée 4:5, les lieux sont sanctifiés par la présence des fidèles lorsqu'ils s'y rassemblent pour rendre un culte à Dieu. Ainsi, une maison, une salle, ou même un lieu ordinaire peut devenir un lieu d'adoration lorsque les croyants se réunissent au nom du Christ.

« Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. »

Jésus ne fait mention d'aucun lieu particulier, d'aucun temple, ni d'aucun bâtiment religieux, mais uniquement d'un rassemblement de personnes. Il ne dit pas : « là où deux ou trois sont assemblés dans tel lieu », mais : « là où deux ou trois sont assemblés en mon nom ». Toute l'attention est ainsi déplacée du cadre vers la réalité spirituelle du rassemblement.

Cette parole prend d'ailleurs un relief particulier lorsque l'on considère le contexte historique dans lequel elle est prononcée. À l'époque du Christ, le judaïsme possédait déjà un système religieux fortement structuré, centré autour du Temple de Jérusalem et des synagogues. Pourtant, Jésus annonce dans l'Évangile selon Jean 4:21 que l'heure vient où l'on n'adorera plus le Père « ni sur cette montagne ni à Jérusalem », mais en

esprit et en vérité. Par ces paroles, il prépare déjà la transition vers une adoration qui ne dépendra plus d'un lieu sacré particulier mais bien d'une adoration semblable à celle qu'il annonce en Matthieu 18 :20.

L'histoire de l'Église primitive confirme pleinement cette réalité. Durant les deux premiers siècles du christianisme, les croyants ne disposaient généralement pas de bâtiments spécifiquement consacrés au culte. Les assemblées chrétiennes se réunissaient principalement dans des maisons privées. Cette pratique est déjà visible dans le Nouveau Testament lui-même, lorsque l'apôtre Paul salue l'Église qui se rassemble dans la maison de certains croyants, comme dans l'Épître aux Romains 16:5 ou la Première épître aux Corinthiens 16:19.

Paul écrit par exemple :

« Saluez aussi l'Église qui est dans leur maison. » (Romains 16:5)

Cette formulation mérite d'être examinée attentivement. Que signifie exactement « l'Église qui est dans leur maison » ? Faut-il comprendre qu'un bâtiment ecclésial se trouvait à l'intérieur de leur habitation ? Une telle interprétation serait manifestement absurde. Il est bien plus cohérent de comprendre que l'Église désigne ici les croyants eux-mêmes qui se rassemblent dans cette maison. Autrement dit, ce n'est pas la maison qui constitue l'Église, mais les fidèles qui s'y réunissent. La maison n'est que le lieu de rassemblement ; l'Église est l'assemblée des croyants.

Cette manière de parler apparaît à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament. Paul mentionne également l'Église qui se réunit dans la maison d'Aquila et de Priscille (Romains 16:5 ; 1 Corinthiens 16:19), ainsi que celle qui se rassemble chez

Nymphas (Colossiens 4:15) ou encore chez Philémon (Philémon 2). Dans chacun de ces cas, le langage utilisé montre clairement que l'Église n'est pas identifiée au lieu lui-même, mais à la communauté de croyants qui s'y assemble.

Rappelons le, Le mot grec *ἐκκλησία* (*ekklesia*) signifie littéralement « assemblée » ou « rassemblement ». Ainsi, lorsque les auteurs du Nouveau Testament utilisent ce mot pour parler de l'Église, ils reprennent un terme qui décrit d'abord une communauté de personnes réunies, et non un lieu sacré. L'ordre logique est donc clair : ce n'est pas le lieu qui produit l'Église, mais l'Église qui se rassemble dans un lieu. La communauté précède toujours l'espace dans lequel elle se réunit.

Les témoignages historiques des premiers siècles confirment que cette pratique s'est poursuivie longtemps après l'époque apostolique. Les chrétiens se réunissaient dans des habitations privées, parfois adaptées pour accueillir un plus grand nombre de fidèles. L'un des exemples archéologiques les plus connus est celui de la maison-église de Doura-Europos, en Syrie, datant du III^{e} siècle, qui était à l'origine une maison ordinaire transformée pour accueillir une assemblée chrétienne.

Ainsi, même lorsque des aménagements apparurent, il ne s'agissait pas encore de bâtiments construits dès l'origine comme des églises, mais de maisons adaptées pour les rassemblements. Autrement dit, la communauté précède toujours le lieu, et non l'inverse. En réalité, les premiers bâtiments explicitement construits pour le culte chrétien n'apparaissent que progressivement au cours du III^{e} siècle, et surtout après la légalisation du christianisme sous l'empereur Constantin Ier au IV^{e} siècle.

Mais pendant près de deux siècles, l'Église a existé, s'est développée et s'est répandue à travers l'Empire romain sans posséder de lieux de culte institutionnels comparables à ceux que nous connaissons aujourd'hui. Si l'existence de l'Église dépendait d'un bâtiment consacré ou d'une structure institutionnelle officielle, le christianisme des deux premiers siècles aurait tout simplement été impossible.

Au contraire, l'histoire montre que l'Église s'est développée précisément parce qu'elle n'était pas liée à un lieu particulier. Elle pouvait apparaître partout où des croyants se réunissaient : dans une maison, dans une cour, dans un atelier ou dans un lieu discret à l'abri des persécutions.

Cela signifie t'il que les églises locales sont sans valeur ? Loin de là, les assemblées locales restent souvent le meilleur moyen de vivre la communion chrétienne, car elles permettent aux croyants de se réunir, de partager la Parole et de s'édifier mutuellement en plus grand nombre. Toutefois, cette valeur pratique ne doit pas conduire à sacraliser les institutions elles-mêmes ni à prétendre que ceux qui se réunissent dans d'autres lieux que des bâtiments officiellement reconnus enfreindraient la nature même des rassemblements de l'Église.

Un bâtiment n'est pas plus une église qu'une forêt par son statut légal, et ceux qui se réunissent dans des lieux qui, aux yeux du plus grand nombre, ne sont pas considérés comme des églises ne sont pas moins chrétiens pour autant. Ils ne sont pas moins membres de l'Église du Christ, laquelle ne saurait être limitée à un bâtiment.

L'apôtre Paul enseigne dans 1Corinthiens 3:16 :

« Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? »

Le temple de Dieu n'est donc plus un bâtiment particulier, mais la communauté des croyants elle-même. Une assemblée ne devient pas Église uniquement parce qu'elle possède des hommes ordonnés. L'Écriture montre que ces fonctions, bien qu'importantes, ne constituent pas la nature même de l'Église, mais plutôt un moyen de préserver sa pureté et son ordre. Dans l'Épître aux Éphésiens 4:11-12, les ministères sont donnés « pour le perfectionnement des saints », ce qui montre qu'ils servent l'édification de l'Église sans en constituer l'essence.

C'est précisément là que l'Église catholique, et dans une moindre mesure certaines traditions issues de la Réforme, ont commis une erreur ecclésiologique majeure : elles ont progressivement attribué à la nature même de l'Église une forme institutionnelle structurée autour de sacrements administrés sous le contrôle d'individus officiellement ordonnés.

Dans le cas du catholicisme, cette conception a conduit au développement d'une institution ecclésiastique fortement centralisée, dans laquelle l'accès aux moyens de grâce se trouve étroitement lié à une hiérarchie sacramentelle. Historiquement, cette évolution a contribué à enfermer la vie spirituelle de nombreux croyants dans une structure religieuse dont l'autorité tendait parfois à se présenter comme médiatrice indispensable entre Dieu et les fidèles. La Parole de Dieu elle-même s'est alors trouvée, durant certaines périodes de l'histoire, placée sous l'autorité interprétative d'une institution dont le fonctionnement s'est parfois rapproché d'un système quasi monarchique.

Dans le cas des traditions réformées, l'erreur a pris une forme différente mais procède d'une tension comparable. Afin d'expliquer la présence de membres non régénérés au sein des

communautés chrétiennes, une distinction théologique s'est développée entre l'Église visible et l'Église invisible. Cette distinction vise à rendre compte de certaines réalités bibliques, mais elle a parfois conduit à concevoir l'Église visible comme une institution comprenant indistinctement croyants véritables et membres simplement rattachés extérieurement à la communauté.

Il ne s'agit pas pour autant de considérer toutes les assemblées locales comme apostates. L'Écriture elle-même reconnaît l'importance des rassemblements de croyants et la nécessité de la communion fraternelle. Cependant, l'histoire nous montre également que les communautés chrétiennes peuvent s'égarer. Aucune institution ecclésiastique n'est à l'abri de l'erreur doctrinale ou de la corruption spirituelle.

Lorsque des assemblées persistent dans l'erreur, refusent toute correction ou deviennent majoritairement composées d'individus qui ne manifestent aucun fruit spirituel, l'Écriture reconnaît qu'il peut devenir nécessaire de s'en éloigner. L'apôtre Paul avertit en effet dans 1 Corinthiens 15:33 :

« Les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs. »

Le croyant n'est donc pas appelé à se soumettre aveuglément à une structure religieuse lorsque celle-ci cesse d'édifier le corps de Christ. La fidélité à Dieu doit toujours primer sur l'attachement à une institution.

Dans des périodes où l'apostasie devient particulièrement répandue, le fidèle peut être amené à prendre ses distances avec des structures qui ne demeurent plus fidèles à l'enseignement biblique. Si aucune assemblée réellement édifiante ne peut être trouvée, rien dans l'Écriture n'interdit aux croyants de se réunir autrement. Au contraire, ils ont

pleinement le droit - et parfois même le devoir - de se rassembler avec d'autres fidèles afin de revenir à la simplicité et à la pureté de la communion chrétienne.

L'histoire de l'Église montre d'ailleurs que de tels mouvements de retour à la simplicité apostolique se sont produits à plusieurs reprises. Dans différentes époques marquées par la corruption ou la rigidité institutionnelle, des croyants ont choisi de se réunir en dehors des structures dominantes afin de préserver la fidélité à la Parole de Dieu.

Beaucoup de chrétiens aujourd'hui ont pareillement le sentiment de vivre dans une époque où il devient particulièrement difficile de trouver des assemblées véritablement édifiantes, tout en se sentant contraints par l'Écriture d'adhérer à une structure officielle pour être obéissants à Christ. Or il n'en est rien. Si aucune structure institutionnelle ne demeure fidèle à la Parole de Dieu et réellement édifiante, le croyant demeure libre - et même responsable - de rechercher la communion avec d'autres fidèles en dehors de ces cadres.

Cette situation devrait également nous pousser à examiner sérieusement nos doctrines et nos pratiques ecclésiologiques. Car certaines conceptions théologiques, loin de fortifier l'Église, ont contribué à introduire des confusions profondes.

La distinction réformée entre Église visible et Église invisible, en particulier, bien qu'elle cherche à rendre compte de certaines réalités bibliques, a parfois servi de fondement à des pratiques qui brouillent la nature même de l'Église.

L'un des exemples les plus frappants est celui du baptême des enfants. Cette pratique repose en grande partie sur l'idée qu'une appartenance extérieure à l'Église visible peut être

accordée indépendamment de la foi personnelle. Or une telle conception découle précisément d'une compréhension de l'Église qui admet l'intégration d'individus n'ayant pas encore manifesté la foi ni la régénération.

De même, certaines traditions ont développé l'idée qu'une ordination officielle serait nécessaire pour qu'un baptême soit considéré comme valide. Une telle conception revient, de fait, à réintroduire une forme d'autorité institutionnelle analogue à celle que les réformateurs eux-mêmes cherchaient initialement à contester.

Les réformateurs ont accompli un travail immense pour libérer l'Évangile de nombreuses erreurs issues de l'institution médiévale. Pourtant, dans certains domaines, ils ont conservé sous une forme atténuée une vision ecclésiologique qui continue d'accorder à l'institution un rôle déterminant dans la définition même de l'Église.

Il en résulte une tension persistante : l'Église est affirmée comme une réalité spirituelle, mais elle est simultanément définie à travers des structures institutionnelles qui prétendent en représenter l'expression normative.

Il est peut-être temps de revenir plus simplement au modèle biblique : celui d'un peuple rassemblé autour du Christ, uni par l'Esprit, vivant de la Parole de Dieu et se réunissant là où Dieu lui en donne l'occasion.

***

Ne pas traiter certaines objections serait une forme de malhonnêteté intellectuelle, et cet ouvrage ne saurait prétendre à une véritable exhaustivité sans examiner plusieurs arguments régulièrement avancés contre la thèse que nous défendons. C'est pourquoi, dans un souci de clarté pour ceux qui cherchent des réponses sérieuses, nous devons maintenant nous arrêter sur un certain nombre de points qui ne peuvent être ignorés.

Le premier concerne le livre de l'Apocalypse et les assemblées auxquelles le Christ ressuscité s'adresse directement dans ses lettres aux sept églises. À première vue, l'objection semble forte. Il n'est pas nécessaire de procéder à une analyse particulièrement approfondie pour constater que ces églises ne sont manifestement pas composées uniquement de véritables croyants. On y trouve des reproches sévères, des appels à la repentance, des dénonciations d'erreurs doctrinales et morales, et même des menaces de jugement.

Mais pour commencer, rappelons que ce constat n'est pas propre au livre de l'Apocalypse. Les églises auxquelles les apôtres ont adressé leurs épîtres présentent la même réalité. Les communautés chrétiennes du premier siècle étaient confrontées à la présence de faux docteurs, de divisions, d'immoralité et de croyants charnels. Les lettres apostoliques témoignent abondamment de cette situation. Toutefois, certains estiment que le cas de l'Apocalypse serait différent pour une raison particulière : ici, ce n'est pas simplement un apôtre qui s'adresse aux églises, mais le Christ lui-même, celui

qui sonde les cœurs et qui connaît parfaitement ceux qui lui appartiennent.

À partir de cette observation, certains théologiens ont concluent que l'Église visible serait, par volonté divine, une réalité nécessairement mixte, composée à la fois de véritables croyants et de personnes qui ne le sont pas réellement. Selon cette perspective, la coexistence durable du vrai et du faux au sein de l'Église ne serait pas simplement un phénomène historique ou accidentel, mais un élément constitutif du dessein même de Dieu pour l'Église terrestre.

Cependant, lorsque nous examinons attentivement ces passages, nous découvrons en réalité une situation parfaitement cohérente avec ce que nous observons dans l'ensemble du Nouveau Testament. Les lettres aux églises de l'Apocalypse décrivent non pas une Église intentionnellement mixte, mais des assemblées locales dans lesquelles se sont introduits des faux frères, des enseignants corrompus ou des croyants qui se sont éloignés de la fidélité évangélique.

Les reproches adressés par Christ le montrent clairement. Il dénonce l'influence de faux docteurs, il appelle à la repentance, il exige une purification morale et doctrinale, et il menace même certaines communautés de jugement si elles ne se détournent pas de leurs compromis. Or ces exigences correspondent exactement à celles que nous trouvons dans les épîtres apostoliques. Paul, par exemple, n'hésite pas à ordonner l'exclusion de ceux qui persistent dans le péché ou dans l'erreur doctrinale, précisément afin de préserver la pureté de l'assemblée.

Il faut bien discerner ce qui se joue dans ces passages. Lorsque Christ s'adresse aux églises dans l'Apocalypse, il s'adresse à

elles comme à des entités collectives, personnifiées, comme s'il parlait à un seul individu qu'il reprend ou félicite. Ce procédé n'a rien d'exceptionnel dans l'Écriture. Christ lui-même l'emploie lorsqu'il s'adresse à Jérusalem en déclarant : « Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, et vous ne l'avez pas voulu. » Dans ce contexte, il ne parle évidemment pas à chaque habitant individuellement, mais à la ville comme représentant l'autorité religieuse qui la dirige.

Pareillement lorsqu'il déclare :

« Malheur à toi, Chorazin ! Malheur à toi, Bethsaïda ! car si les miracles qui se sont produits au milieu de vous avaient eu lieu à Tyr et à Sidon, il y a longtemps que leurs habitants auraient changé et l'auraient manifesté en revêtant des habits de toile de sac et en se couvrant de cendre. C'est pourquoi, au jour du jugement, ces villes seront traitées avec moins de rigueur que vous. Et toi, Capernaüm, crois-tu que tu seras élevée jusqu'au ciel ? Non ! Tu seras précipitée au séjour des morts. »

Certains crurent effectivement dans ces villes. Tous leurs habitants n'étaient pas incrédules, et tous ne furent pas condamnés. La parole de jugement vise la ville en tant qu'ensemble, en tant que réalité collective responsable devant Dieu, et non chaque individu pris isolément.

Il est donc parfaitement cohérent de comprendre les lettres aux églises de la même manière. Le Christ s'adresse aux assemblées comme à des corps responsables, tout en reconnaissant explicitement qu'à l'intérieur de ces communautés se trouvent des individus fidèles et d'autres qui ne le sont pas. Ainsi, lorsqu'il déclare à l'église de Sardes qu'elle a « quelques personnes » qui n'ont pas souillé leurs

vêtements, il distingue clairement les croyants véritables du reste de la communauté. Cela apparaît encore plus clairement lorsque nous examinons la lettre adressée à l'église de Pergame dans le livre de l'Apocalypse. Le Christ y déclare :

« Je sais où tu demeures, là où est le trône de Satan. Tu retiens mon nom, et tu n'as pas renié ma foi, même aux jours d'Antipas, mon témoin fidèle, qui a été mis à mort chez vous, là où Satan habite. Mais j'ai quelque chose contre toi : c'est que tu as là des gens attachés à la doctrine de Balaam, qui enseignait à Balak à mettre une pierre d'achoppement devant les fils d'Israël, pour qu'ils mangent des viandes sacrifiées aux idoles et qu'ils se livrent à l'impudicité. De même, toi aussi, tu as des gens attachés pareillement à la doctrine des Nicolaïtes. Repens-toi donc ; sinon, je viendrai à toi bientôt, et je les combattrai avec l'épée de ma bouche. »
- Apocalypse 2:13-16

Plusieurs éléments dans ce passage sont particulièrement révélateurs. Tout d'abord, le Christ commence par féliciter l'église pour sa fidélité. Il reconnaît qu'elle tient fermement son nom et qu'elle n'a pas renié la foi, même dans un contexte de persécution intense, au point que l'un de ses témoins, Antipas, y a été mis à mort. Cette reconnaissance montre que, dans cette ville, il existait bel et bien des croyants fidèles qui demeuraient attachés au Christ malgré l'hostilité de leur environnement.

Cependant, immédiatement après cet éloge, le Christ déclare : « *Mais j'ai quelque chose contre toi* ». Il reproche à l'église de tolérer en son sein certains individus attachés à des doctrines corrompues, comparées à celle de Balaam ou des Nicolaïtes. L'assemblée est alors appelée à la repentance sous peine de jugement.

C’est précisément ici que la structure du discours devient particulièrement instructive. Le Christ s’adresse à l’église au singulier, comme s’il parlait à une seule personne : « tu retiens », « je viens à toi », « repens-toi ». Pourtant, dans le même temps, il reconnaît clairement l’existence de plusieurs groupes distincts à l’intérieur de cette même réalité : certains sont fidèles, tandis que d’autres suivent des doctrines pernicieuses.

Cette manière de parler montre que l’église est ici personnifiée. Le Christ s’adresse à la communauté chrétienne de la ville comme à une entité collective, tout en reconnaissant la diversité spirituelle de ceux qui la composent. Il ne parle pas à un individu isolé, mais à une réalité communautaire considérée comme un tout.

Cette observation a des implications importantes pour la compréhension de ces lettres. Lorsque le Christ parle à « l’église de Pergame », il ne décrit pas nécessairement une institution unique réunie dans un bâtiment spécifique. Dans le contexte du premier siècle, il est bien plus probable que les croyants de la ville se réunissaient dans plusieurs maisons, comme c’était généralement le cas dans les assemblées chrétiennes primitives.

Ainsi, l’expression « l’église de Pergame » désigne plus naturellement l’ensemble des croyants vivant dans cette ville, répartis dans différentes réunions domestiques mais considérés collectivement comme la communauté chrétienne locale.

Le Christ s’adresse donc à cette réalité collective comme à une personne morale. Il loue la fidélité qui s’y trouve, tout en condamnant les erreurs qui y sont tolérées, et appelle l’ensemble à la repentance. Ces passages ne décrivent donc pas une Église que Dieu aurait voulu structurellement mixte ;

ils révèlent plutôt le jugement du Christ sur des assemblées historiques dans lesquelles la fidélité et l'infidélité coexistent temporairement.

Mais le point le plus décisif se situe ailleurs, et il est plus subtil. Juste avant de s'adresser aux Églises, le Christ déclare qu'il possède les clefs du séjour des morts (Apocalypse 1:18). Cette affirmation ne peut qu'évoquer l'annonce faite en Matthieu 16:18, où il promet de bâtir son Église en précisant que les portes du séjour des morts ne prévaudront pas contre elle. Le lien entre ces deux déclarations est trop étroit pour être accidentel : celui qui bâtit son Église est aussi celui qui détient l'autorité souveraine sur la mort.

Or, cette donnée introduit une difficulté majeure pour toute conception qui identifierait simplement l'Église de Christ aux assemblées visibles. En effet, lorsque l'on considère les Églises auxquelles le Christ s'adresse dans l'Apocalypse, il apparaît clairement que certaines d'entre elles sont profondément corrompues, menacées de jugement, voire de disparition. Certaines sont appelées à la repentance sous peine d'être rejetées, leur chandelier même pouvant être ôté.

Dès lors, une question s'impose : ces assemblées visibles, dans leur état concret, peuvent-elles être identifiées sans reste à l'Église contre laquelle les portes du séjour des morts ne prévaudront pas ? Il est difficile de le soutenir. Il en résulte que la présence de personnes qui ne sont pas réellement régénérées au sein des assemblées chrétiennes n'est pas présentée comme un idéal ecclésiologique voulu par Dieu, mais comme une situation de désordre qui appelle une correction. L'Écriture ne normalise pas cette réalité ; elle la dénonce et cherche à y remédier.

Un détail souvent négligé dans ces lettres vient confirmer cette lecture. À la conclusion de chacune des adresses du Christ apparaît la même exhortation solennelle : « Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises. » Cette formule n'est pas une simple invitation générale ; elle introduit une distinction implicite mais fondamentale entre ceux qui entendent réellement la voix de l'Esprit et ceux qui, bien que présents extérieurement dans la communauté, demeurent spirituellement sourds.

Car tous entendent les paroles prononcées, mais tous ne les reçoivent pas. Il existe une différence essentielle entre l'audition extérieure et l'écoute véritable, celle qui engage le cœur et produit l'obéissance. En adressant cet appel, le Christ reconnaît lui-même que, au sein des Églises visibles, tous ne participent pas de la même manière à la réalité spirituelle qu'elles sont censées manifester.

Cet appel fait écho à de nombreux passages de l'Écriture où cette incapacité à entendre est mise en lumière. Déjà, les prophètes dénonçaient un peuple ayant des oreilles mais n'entendant pas. Le Seigneur lui-même reprend ce langage pour décrire ceux qui, malgré leur proximité extérieure avec la vérité, restent fermés intérieurement. Ainsi, l'écoute véritable apparaît comme un signe distinctif de ceux qui appartiennent réellement à Dieu.

Ce point est décisif. Car si tous les membres des assemblées visibles étaient indistinctement l'Église au sens plein, une telle exhortation perdrait sa portée. Elle suppose au contraire une différenciation interne : certains entendent, d'autres non. Certains reçoivent la parole de l'Esprit, d'autres la rejettent.

Dès lors, ces lettres confirment que les Églises visibles ne peuvent être identifiées sans nuance à l'Église véritable. Elles en sont le cadre historique et concret, mais non la définition ultime. L'Église au sens plein se reconnaît à cette capacité donnée par Dieu d'entendre sa voix - une réalité spirituelle qui ne coïncide pas nécessairement avec l'appartenance extérieure.

L'existence de cette distinction montre précisément que l'Église, dans son sens véritable, ne se confond pas simplement avec la totalité visible de ceux qui se rassemblent sous son nom.

Pour terminer, prenons un autre argument particulièrement fort dans les lettres aux églises de l'Apocalypse : la menace répétée du Christ d'ôter le chandelier d'une église. Ce détail, pourtant central, possède des implications ecclésiologiques considérables.

Lorsque le Christ s'adresse à l'église d'Éphèse, il déclare :

« Souviens-toi donc d'où tu es tombé, repens-toi et pratique tes premières œuvres ; sinon, je viendrai à toi et j'ôterai ton chandelier de sa place, à moins que tu ne te repentes. » (Ap 2:5)

Pour comprendre cette déclaration, il faut rappeler ce que représente le chandelier dans la vision inaugurale. Dans le premier chapitre de l'Apocalypse, le Christ explique lui-même le symbole : les chandeliers représentent les églises. Autrement dit, le chandelier est l'image de la présence et du témoignage de l'assemblée devant Dieu. Il y a donc un réel appel à la purification, tout comme dans les épitres de Paul ou il appelle par exemple à chasser le méchant ou à livrer à Satan le pécheur.

La menace est donc extrêmement sérieuse : si l'église persiste dans son état de déclin spirituel, le Christ déclare qu'il retirera son chandelier. En d'autres termes, l'assemblée cessera d'être reconnue comme une véritable église.

Cette affirmation est difficilement conciliable avec l'idée selon laquelle une institution visible serait, par nature ou par structure, l'Église de Dieu. Si une église pouvait demeurer automatiquement l'Église simplement en raison de son organisation, de sa succession ou de son statut institutionnel, une telle menace n'aurait aucun sens. Or le Christ affirme précisément le contraire : une assemblée peut perdre son statut d'église si elle abandonne la fidélité qui la caractérisait.

Cela confirme une distinction essentielle déjà visible dans l'ensemble du Nouveau Testament. Une assemblée locale peut porter extérieurement le nom d'église, posséder une structure, se réunir et exercer certaines pratiques religieuses, tout en risquant de perdre la réalité spirituelle qui faisait d'elle une véritable communauté chrétienne.

L'avertissement adressé à Éphèse montre donc que l'identité d'une église n'est pas garantie par son existence institutionnelle, mais par sa fidélité au Christ. Ce n'est pas l'institution qui définit l'Église ; c'est la relation vivante avec le Seigneur qui la fonde et la maintient. Loin de soutenir l'idée d'une Église visible institutionnelle voulue comme telle par Dieu, les lettres de l'Apocalypse montrent au contraire que toute assemblée demeure sous le jugement du Christ. Elle peut être reprise, purifiée, ou même perdre le témoignage qui faisait d'elle une église.

Les lettres de l'Apocalypse ne démontrent donc pas que Dieu aurait voulu une Église structurellement mixte. Elles révèlent

plutôt que, dans l'histoire concrète des assemblées locales, des éléments étrangers peuvent s'introduire et corrompre la communauté, ce qui exige vigilance, repentance et purification. Autrement dit, ces passages ne décrivent pas la nature idéale de l'Église ; ils témoignent des combats qu'elle doit mener dans le monde déchu.

Il est d'ailleurs notable que, parmi ces sept églises, deux ne reçoivent aucun reproche direct : celles de Smyrne et de Philadelphie. Ce détail montre que la pureté doctrinale et la fidélité spirituelle d'une assemblée ne sont pas seulement un idéal abstrait, mais une réalité possible. Certes, une telle fidélité demeure difficile à maintenir dans un monde marqué par le péché, mais l'exemple de ces églises démontre que le Christ ne considère pas la corruption comme une fatalité inévitable de la vie ecclésiale.

***

Cela nous conduit naturellement à un second argument avancé lui aussi à partir du livre de l'Apocalypse. Certains affirment que les lettres adressées aux sept églises démontreraient que, pour le Christ lui-même, l'Église ne peut être simplement comprise comme tout lieu où des croyants se réunissent pour rendre un culte, mais qu'elle correspondrait plutôt à des institutions localisées, identifiables et structurées dans des endroits précis.

À première vue, l'argument peut sembler plausible. Les lettres de l'Apocalypse sont en effet adressées à des églises situées dans des villes bien déterminées : Éphèse, Smyrne, Pergame,

Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée. Cependant, il est nécessaire de rappeler qu'au moment où l'Apocalypse est rédigée, les communautés chrétiennes sont encore très loin de posséder les structures institutionnelles et les bâtiments religieux que l'histoire ecclésiastique développera bien plus tard.

Ensuite, nous avons déjà en partie répondu à cet argument en répondant au précèdent, puisque tout porte à croire que les églises ne désignent pas un lieu précis et compact mais les villes mêmes et les différentes assemblées qui s'y trouve. C'est ce que nous pouvons voir dans la lettre à l'église de Thyatire, le Christ déclare : « À vous, à tous les autres de Thyatire ». Il ne dit pas « aux autres membres de l'église », mais « aux autres qui sont à Thyatire ». Cette manière de parler montre que l'église est identifiée par les croyants qui vivent dans la ville elle-même. L'expression renvoie donc à une communauté de disciples située dans un lieu géographique, et non à une institution définie par un bâtiment ou une structure ecclésiastique particulière. L'église est simplement le peuple du Christ présent dans cette ville.

Ainsi, lorsque l'Apocalypse parle de « l'église à Éphèse » ou de « l'église à Smyrne », il ne s'agit probablement pas d'une unique assemblée rassemblée dans un lieu spécifique, mais de l'ensemble des croyants vivant dans cette ville, répartis en plusieurs réunions domestiques. Le terme « église » désigne donc la communauté chrétienne d'une ville plutôt qu'un bâtiment ou une institution centralisée. Nous retrouvons ici encore une fois le parallèle avec Jerusalem personnifier, c'est en réalité à la ville d'Ephese par exemple que Christ s'adresse.

Par conséquent, l'argument tiré de l'Apocalypse ne démontre pas que l'Église doit être comprise comme une institution

localisée à laquelle les croyants doivent se rattacher. Il montre simplement que les communautés chrétiennes existaient dans des villes particulières et que le Christ s'adressait à l'ensemble des croyants vivant dans ces lieux. Il s'avère même que lorsque le livre de l'apocalypse est examiner (comme le demande le genre du livre) et non seulement lu superficiellement, il est l'un des plus grands soutien de l'idée d'une église de nature invisible qui appelle à être refléter dans sa pureté dans toute assemblées en tout lieux.

Le livre de l'apocalypse nous montre ce caractère de témoins temporaire, de pèlerins prêts à être appeler à tout moment puisque bien que les quatre premiers chapitres de ce livre se concentrent sur l'église, ceux qui suivent ne font plus mention d'elle jusqu'au derniers chapitres, laissant de nouveau place à Israel comme acteur principal avec un autre évangile prêcher par l'ange et les douze tributs remis au centre du récit.

Cet appel à la repentance et à la pureté est donc inséparable de la nature même de l'Église dans son pèlerinage, ainsi que de son caractère transitoire sur la terre. Elle est appelée à être témoin du jugement à venir, comme l'ont été les prophètes, et en particulier Élie, figure emblématique de cet appel, lui aussi enlevé.

***

Certains diront que 1 Corinthiens 14:23–25 montre que l'Église serait avant tout une institution visible, et non le simple reflet de l'Église invisible. Examinons donc ce passage afin d'en saisir la portée réelle :

« Si donc, dans une assemblée de l'Église entière, tous parlent en langues, et qu'il survienne des hommes du peuple ou des non-croyants, ne diront-ils pas que vous êtes fous ? Mais si tous prophétisent, et qu'il entre quelque non-croyant ou un homme du peuple, il est convaincu par tous, il est jugé par tous ; les secrets de son cœur sont dévoilés, de sorte que, tombant sur sa face, il adorera Dieu et déclarera que Dieu est réellement au milieu de vous. »

Le premier point notable est que tout le raisonnement de Paul repose précisément sur le fait que cette assemblée est constituée de croyants. C'est parce que tous prophétisent, parce que Dieu agit réellement au milieu d'eux, que le non-croyant, entrant dans ce cadre, est convaincu, repris, et amené à reconnaître que « Dieu est réellement au milieu de vous ». Autrement dit, ce n'est pas la présence des non-croyants qui définit l'assemblée, mais la réalité spirituelle de ceux qui la composent.

Il est également essentiel de noter que le texte ne présente pas le non-croyant comme un membre de l'assemblée. Paul ne décrit pas une Église constituée d'un mélange organique de croyants et d'incrédules ; il envisage une situation ponctuelle : celle où un non-croyant entre dans une assemblée déjà constituée. Le verbe lui-même marque une distinction claire entre ceux qui sont à l'intérieur en tant que participants et celui qui survient de l'extérieur.

Plus encore, Paul n'écrit pas « lorsque » un non-croyant entre, mais « si » (ἐὰν). Il ne décrit donc pas une norme structurelle, mais une éventualité. Ce détail montre que la présence de non-croyants n'est ni constitutive ni définitoire de l'Église, mais simplement tolérée comme une possibilité.

Bien sûr, certains objecteront que de telles situations supposeraient nécessairement des assemblées publiques et visibles, servant ainsi de preuve que l'Église doit être institutionnalisée, localisée et ouverte indistinctement. Mais cet argument va au-delà du texte. Rien, dans le passage, n'impose une telle conclusion. Qu'une assemblée soit accessible ne signifie pas qu'elle soit définie par cette accessibilité, ni que sa nature doive être façonnée par ceux qui pourraient y entrer.

En réalité, l'argument confond encore une fois possibilité et définition. Le fait qu'un non-croyant puisse entrer ne transforme pas l'assemblée en structure publique au sens institutionnel du terme, pas plus qu'il ne redéfinit sa nature. Une maison peut être visitée sans cesser d'être une maison privée ; de même, une assemblée peut être accessible sans perdre son identité propre.

Ce que Paul met en avant n'est pas la forme extérieure de l'assemblée, mais sa réalité intérieure : une communauté où Dieu agit réellement, au point que même celui qui entre de l'extérieur en est saisi. L'accent n'est donc pas mis sur l'organisation visible, mais sur la manifestation du divin au milieu d'un peuple qui lui appartient déjà.

Ce texte n'a pas pour sujet la nature de l'Église, il est donc incohérent d'en tirer une réalité à suivre. D'autant plus que l'Église de Corinthe n'avait, encore une fois, rien de comparable avec la plupart de nos structures modernes. Sans affirmer de manière absolue que chaque réunion était strictement privée, il est néanmoins historiquement très probable que ces assemblées se déroulaient dans des contextes relativement restreints, favorisant la communion et, dans bien

des cas, une certaine discrétion face à l'opposition environnante.

Nous pourrions aussi citer 1 Corinthiens 11:22, où il est écrit :

*« N'avez-vous pas des maisons pour y manger et boire ? Ou méprisez-vous **l'Église de Dieu**, et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien ? Que vous dirai-je ? Vous louerai-je ? En cela je ne vous loue point. »*

Certains seraient tentés de voir dans cette formulation un appui à l'idée d'une Église visible conçue comme une institution identifiable. Mais, une fois encore, une telle lecture ne repose pas sur le texte lui-même ; elle y est projetée.

Car que reproche précisément Paul aux Corinthiens ? Non pas un manque de respect envers un lieu, une structure ou une institution, mais une attitude profondément méprisante envers certains membres de la communauté. Les uns mangent avec abondance, tandis que les autres ont faim ; certains sont honorés, d'autres sont humiliés. Et c'est en réponse à cette injustice concrète que Paul déclare : « méprisez-vous l'Église de Dieu ? »

Autrement dit, mépriser l'Église, ici, ne consiste pas à profaner un cadre sacré ou à manquer de respect à une organisation visible, mais à mépriser ceux qui la composent. L'Église est donc définie encore une fois, non par un lieu ou une structure, mais par les personnes mêmes qui en font partie. Le texte ne dirige pas notre regard vers une institution, mais vers une réalité vivante.

C'est d'ailleurs ce principe que nous retrouvons en Actes 15:3–4 :

« Après avoir été accompagnés par l'Église, ils poursuivirent leur route à travers la Phénicie et la Samarie, racontant la conversion des païens, et ils causèrent une grande joie à tous les frères. Arrivés à Jérusalem, ils furent reçus par l'Église, les apôtres et les anciens, et ils racontèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux. »

Devons-nous comprendre qu'un bâtiment - ou même une maison - les accompagna sur leur route ? Certainement pas. Et si tel n'est pas le cas - ce que personne ne contestera - alors quelle est cette Église qui les reçut ensuite, sinon, comme dans le premier cas, les fidèles eux-mêmes ?

Et que devons-nous comprendre lorsque Paul écrit, par exemple, « l'Église qui est dans leur maison » ? Devons-nous imaginer un bâtiment contenu à l'intérieur d'un autre ? Une telle lecture est absurde. Il est bien plus cohérent de reconnaître qu'il désigne ici les croyants réunis dans cette maison, lesquels constituent l'Église.

Autrement dit, ce sont les croyants - ces pierres vivantes - qui accompagnent, qui accueillent, et qui constituent l'Église. Le texte identifie clairement l'Église à ceux qui vivent, croient et agissent ensemble.

***

Un autre argument qui doit être traité est celui de l'argument historique, lequel est, bien évidemment, d'une importance moindre que les précédents, puisqu'ils concernaient l'Écriture, seule autorité infaillible. Néanmoins, il ne s'agit pas pour

autant d'ignorer l'histoire, qui demeure un soutien précieux dans bien des débats théologiques.

Or, bien qu'il soit parfois affirmé que l'histoire irait dans le sens d'une Église institutionnelle telle que certains la conçoivent aujourd'hui, nous avons déjà vu qu'il n'en est rien. En remontant au plus loin, c'est-à-dire à l'Église primitive, nous constatons qu'elle était bien éloignée des structures puissantes et institutionnalisées qui apparaîtront plus tard. Les premières assemblées étaient simples, souvent domestiques, marquées par la communion, l'édification et la persévérance dans un contexte d'opposition.

Certains objecteront que cette période était exceptionnelle, puisqu'elle correspondait à l'établissement de l'Église, et qu'elle se déroulait dans un contexte de fortes persécutions. Mais précisément, le Nouveau Testament n'enseigne nulle part que cette condition devait disparaître. Bien au contraire, il affirme de manière constante que l'Église demeurera un peuple persécuté et étranger dans ce monde jusqu'à la fin.

L'apôtre Paul écrit clairement :

« Tous ceux qui veulent vivre pieusement en Jésus-Christ seront persécutés. » (2 Timothée 3:12)

De même :

« C'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le royaume de Dieu. » (Actes 14:22)

L'apôtre Pierre exhorte les croyants en ces termes :

« Bien-aimés, ne soyez pas surpris, comme d'une chose étrange qui vous arrive, de la fournaise qui est au milieu de vous pour vous éprouver. » (1 Pierre 4:12)

Et notre Seigneur lui-même déclare :

« Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous. […] parce que vous n'êtes pas du monde […] le monde vous hait. » (Jean 15:18-19)

Après tout, Dieu n'aurait-il pas pu faire en sorte que son Église soit préservée de toute persécution et qu'elle triomphe autrement que par la souffrance ? Il est souverain : il aurait pu le faire, tout comme il aurait pu garder son Fils de la croix. Si l'Église est persécutée, ce n'est donc pas par incapacité divine, mais parce que cela fait partie de son dessein révélé.

Le Nouveau Testament annonçait ces choses bien avant même que l'Église ne se déploie pleinement. Et comment pourrions-nous être le corps de Christ sans avoir part à ses souffrances ? Lorsque la tête souffre, le corps ne souffre-t-il pas avec elle ?

Christ n'a-t-il pas dit :

« Le disciple n'est pas plus grand que son maître. » (Matthieu 10:24)

La tête aurait-elle souffert pour que le corps vive en paix avec le monde qui l'a rejetée ? C'est là une erreur caractéristique de notre époque de croire que le faible niveau de persécution dont jouissent certains chrétiens est un signe favorable. Il n'en est rien.

Que veut dire Christ lorsqu'il déclare dans Évangile selon Marc 10:28–31 :

« Je vous le dis en vérité, il n'est personne qui, ayant quitté, à cause de moi et à cause de la bonne nouvelle, sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou sa mère, ou son père, ou ses enfants, ou ses terres, ne reçoive au centuple, présentement

dans ce siècle-ci, des maisons, des frères, des sœurs, des mères, des enfants, et des terres, avec des persécutions, et, dans le siècle à venir, la vie éternelle. Plusieurs des premiers seront les derniers, et plusieurs des derniers seront les premiers. »

Christ lui-même associe les bénédictions présentes à la persécution. Elles ne sont pas un accident, mais une composante normale de la vie de ceux qui le suivent. Comment, dès lors, pourrions-nous interpréter l'absence de persécution comme un signe de bonne santé spirituelle ?

Devons-nous croire que les hommes sont devenus meilleurs qu'au temps de Christ ? Certainement pas. Notre génération est peut-être même pire encore. Si nous prêchions le même message que Christ et ses apôtres, il est peu probable que nous jouirions d'un tel confort. Et j'oserais dire que même au sein de nos assemblées, nous trouverions des opposants. N'est-il pas révélateur que, dans le livre de Apocalypse, l'Église recevant les reproches les plus sévères ne soit pas celle qui est froide, mais celle qui est tiède ?

Il est écrit :

« Parce que tu dis : Je suis riche, je me suis enrichi, et je n'ai besoin de rien […] je te vomirai de ma bouche. » (Apocalypse 3:17)

Et si nous étions honnêtes, laquelle des sept Églises ressemble le plus à nombre de nos assemblées aujourd'hui ? Nous faisons souvent juste assez pour nous convaincre que nous annonçons l'Évangile, tout en le diluant afin de ne pas être rejetés par le monde. Nous en sommes venus à prêcher la délivrance de l'enfer plutôt que la délivrance du péché. Mais

est-ce de l'enfer que le Nouveau Testament dit que Christ est venu nous sauver ?

Considérons ces paroles :

« Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. » (Jean 1:29)
« C'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. » (Matthieu 1:21)

Ainsi, le message a été inversé. Ce n'est plus la délivrance du péché que l'on proclame, mais celle de ses conséquences. Nous donnons alors aux hommes l'illusion que l'enfer n'est pas le destin de ceux qui aiment leurs péchés, mais seulement de ceux qui refusent une certaine croyance. Quelle surprise, dès lors, de voir tant de conversions superficielles ! Qui ne souhaiterait pas être délivré de l'enfer ? Mais prêchons la délivrance du péché, et voyons combien persévèrent. Prêchons comme Christ le fit avec le jeune homme riche (Matthieu 19:21-22), lui demandant d'abandonner ce qui lui était cher, et voyons combien ne s'en iront pas, attristés, à l'idée de devoir renoncer à leurs péchés.

Cette idée selon laquelle nous pourrions être en paix avec le monde qui a crucifié notre Seigneur n'est qu'un doux mirage. Une telle paix ne peut exister qu'à une seule condition : que l'un soit vaincu par l'autre et se conforme à lui. Or, nous savons que le monde ne sera pas pleinement vaincu avant la fin des temps. D'où vient donc cette apparente réconciliation ? Sinon du fait que ce n'est pas le monde qui s'est plié à l'Église, mais l'Église qui s'est, en partie, conformée au monde.

Et d'ailleurs, que dire des Juifs ? Car ils demeurent, selon les Écritures, le peuple de Dieu, quoi qu'en disent certains. Or, il

est indéniable que depuis des siècles, et de manière presque ininterrompue, ce peuple est l'objet d'une haine singulière. Et cette haine atteint un sommet tragique dans la Shoah. Si les hommes étaient réellement devenus meilleurs, comment expliquer une telle horreur ? Et au-delà même de cet événement, que dire de tout ce qui continue encore aujourd'hui ?

Comment se fait-il que les Juifs - qui, pour la plupart, ne prêchent pas le message de la croix, pourtant si offensant pour l'homme naturel - soient si violemment haïs, tandis que nous, chrétiens, sommes si souvent tolérés, voire acceptés, particulièrement en Occident ?

Comment expliquer que ceux qui ne portent pas ce message scandaleux soient davantage persécutés que ceux qui sont appelés à être rejetés du monde ? N'y a-t-il pas là une contradiction flagrante ? Les Juifs sont persécutés pour ce qu'ils sont. Nous devrions l'être pour ce que nous annonçons. Et pourtant, dans bien des cas, c'est l'inverse que nous observons : eux sont haïs, et nous sommes à l'aise. Comment cela est-il possible ?

Si nous étions réellement fidèles au message de la croix, nous ne serions pas en paix avec le monde. Christ a déclaré : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous » (Jean 15:18). Si cette haine est absente, ce n'est pas nécessairement que le monde a changé mais que le message, lui, a été altéré.

Plus encore, comment ne pas voir l'ironie tragique de l'histoire ? Car ce peuple, qui demeure celui des promesses, a été persécuté non seulement par le monde, mais aussi par ceux qui se réclamaient du nom de Christ. Comment expliquer

qu'un peuple qui n'est pas du monde ait parfois agi avec le monde, voire pire que lui ?

Cela révèle qu'il est possible de porter le nom de Christ sans lui appartenir réellement. Et lorsque cela arrive, l'Église visible cesse d'être le reflet fidèle de l'Église véritable pour devenir, elle aussi, un instrument du monde.

N'est-il pas frappant que Christ, lui qui est « la lumière du monde » (Jean 8:12), n'ait pas été reçu par les siens ? Comme l'écrit l'apôtre Jean :

« Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a point connu. Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont point reçu. » (Jean 1:10-11)

Et pourtant, les disciples sont eux aussi appelés « la lumière du monde » (Matthieu 5:14). Comment se fait-il alors que celui qui est la lumière véritable ait été rejeté, tandis que ceux qui portent sa lumière semblent, eux, si souvent reçus favorablement ? N'y a-t-il pas là un renversement inquiétant ?

Car si la lumière est fidèle à sa nature, elle ne se contente pas de réchauffer : elle éclaire, elle expose, elle dérange. « Les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (Jean 3:19). Si donc notre lumière ne suscite plus ni rejet, ni opposition, peut-être est-ce le signe qu'elle a cessé d'éblouir pour simplement réchauffer.

Comment se fait-il que l'Église qui se dit réformée soit devenue, en tant de lieux, une Église conformée ? Et comment celle qui se réclame de la continuité apostolique et des premiers martyrs a-t-elle pu à travers l'Histoire devenir une Église de bourreaux ? Voilà bien des questions que nous devrions nous poser. Mais pour le moment il suffit de dire que

le témoignage constant du Nouveau Testament est que l'Église doit s'attendre à vivre dans la tension permanente d'un peuple appartenant à Dieu mais vivant au milieu d'un monde qui ne partage pas sa foi.

***

Le fait que les persécutions cessèrent brutalement sous le règne de Constantin Ier est historiquement révélateur. En effet, avec l'Édit de Milan en 313, promulgué conjointement par Constantin et Licinius, le christianisme passa d'une religion régulièrement persécutée à une religion légalement reconnue dans l'Empire romain. Ce texte garantissait la liberté de culte pour les chrétiens et ordonnait la restitution des biens ecclésiastiques confisqués lors des persécutions précédentes, notamment celles de la grande persécution lancée par Dioclétien au début du IVe siècle.

Cette transformation marqua un tournant majeur dans l'histoire du christianisme. En quelques décennies, la situation de l'Église passa d'une condition marginale et souvent précaire à une position progressivement favorisée par l'autorité impériale. La période est évidemment complexe et ne saurait être réduite à une simple évolution linéaire, un ouvrage entier serait nécessaire pour en examiner toutes les implications. Néanmoins, certains faits historiques méritent d'être soulignés.

Tout d'abord, l'Église, qui jusque-là se réunissait principalement dans des maisons ou dans des lieux modestes, commença à bénéficier du soutien matériel de l'Empire. Sous

Constantin et ses successeurs furent construites les premières grandes basiliques chrétiennes publiques. Ces bâtiments, souvent financés ou soutenus par le pouvoir impérial, s'inspiraient largement de la basilique romaine, un édifice utilisé auparavant pour les fonctions administratives et judiciaires de l'Empire. Ce changement architectural symbolise en lui-même une transformation profonde : les communautés chrétiennes passaient progressivement d'assemblées domestiques relativement simples à des institutions religieuses visibles et monumentales.

Ensuite, l'accumulation de richesses devint progressivement une réalité. Les empereurs accordèrent à l'Église plusieurs privilèges juridiques et fiscaux. Les biens confisqués furent restitués, les donations privées se multiplièrent, et les communautés chrétiennes commencèrent à posséder des terres, des bâtiments et des ressources importantes. Cette évolution ne fut pas immédiate, mais elle s'accentua au cours du IV^{e} siècle. Dans plusieurs régions de l'Empire, certains évêques se retrouvèrent à la tête d'institutions disposant de ressources matérielles considérables, ce qui contrastait fortement avec la situation des communautés chrétiennes des siècles précédents.

Par ailleurs, l'intégration progressive de l'Église dans les structures du pouvoir impérial transforma également le rôle de ses responsables. Les évêques, qui étaient auparavant essentiellement des pasteurs et des enseignants, commencèrent à exercer des fonctions sociales et juridiques importantes. Dès l'époque de Constantin, les chrétiens furent autorisés à porter leurs litiges devant les évêques plutôt que devant les tribunaux civils, une pratique connue sous le nom d'« audience épiscopale ». Cette juridiction renforça considérablement l'autorité publique des évêques et contribua à faire d'eux des figures importantes dans la vie administrative des cités.

La relation entre l'Église et le pouvoir impérial devint également plus étroite dans le domaine doctrinal. Les conciles qui marquèrent le IVe siècle furent souvent convoqués ou soutenus par les empereurs eux-mêmes. Le premier exemple majeur fut le Concile de Nicée en 325, convoqué par Constantin afin de résoudre les divisions doctrinales provoquées par la controverse arienne. Bien que les décisions théologiques appartinssent aux évêques, la participation active de l'autorité impériale montre que la frontière entre sphère politique et sphère ecclésiastique devenait de plus en plus étroite.

Un autre phénomène important fut la croissance rapide du christianisme après la fin des persécutions. Lorsque la foi chrétienne cessait d'être associée à un danger social ou politique, l'adhésion à l'Église devenait beaucoup plus facile. Dans certaines régions, devenir chrétien pouvait même offrir des avantages sociaux ou administratifs. Il est donc historiquement probable qu'un nombre croissant de personnes rejoignirent les communautés chrétiennes pour des raisons qui n'étaient pas toujours strictement spirituelles. Ce phénomène contribua à transformer la composition des assemblées, qui passèrent progressivement de petites communautés souvent très engagées à des populations beaucoup plus larges et socialement diversifiées.

Le « coût » que Christ appelle à considérer : « car, lequel de vous, s'il veut bâtir une tour, ne s'assied d'abord pour calculer la dépense… ? » (Évangile selon Luc 14:28), perdit alors une grande partie de son poids. Ce qui relevait autrefois d'un engagement risqué, impliquant renoncement et persécution, se trouva progressivement atténué, voire inversé. L'adhésion, jadis marquée par le sacrifice, put dans certains contextes

devenir source d'avantages, transformant ce qui était un appel exigeant en une forme de privilège social.

Plusieurs observateurs chrétiens de l'époque perçurent eux-mêmes les dangers liés à cette nouvelle situation. Certains responsables exprimèrent leurs inquiétudes face à la perte de ferveur spirituelle qui pouvait accompagner la prospérité nouvelle de l'Église. La tentation de rechercher l'influence sociale, l'honneur ou la richesse devint un risque réel pour des responsables désormais investis d'une autorité publique importante.

Il serait cependant injuste de présenter cette période uniquement sous un angle négatif. La fin des persécutions permit également une diffusion plus large du christianisme, la construction de lieux de culte durables et une plus grande stabilité pour les communautés chrétiennes. Mais il demeure tout aussi évident que cette transformation introduisit une dynamique nouvelle qui éloignait, sous plusieurs aspects, l'Église de la condition marginale et pèlerine qui caractérisait les communautés du Nouveau Testament.

Ainsi, lorsque l'on invoque l'argument historique pour justifier certaines formes institutionnelles apparues plusieurs siècles après les apôtres, il est nécessaire de se souvenir que l'histoire de l'Église est marquée à la fois par la fidélité et par des transformations profondes. L'histoire peut éclairer la réflexion théologique, mais elle ne saurait remplacer l'autorité normative de l'Écriture, qui demeure la seule règle infaillible pour juger de la nature véritable de l'Église.

À bien des égards, le IV^{e} siècle constitue une étape déterminante dans la formation de ce qui deviendra progressivement l'Église institutionnelle dominante de

l'Occident chrétien. Plusieurs des développements ecclésiologiques, politiques et sociaux qui caractériseront plus tard l'Église catholique trouvent en effet leurs racines dans cette période de transformation profonde où l'Église passa d'une communauté souvent persécutée à une institution reconnue et soutenue par l'Empire.

Nous pourrions également évoquer la figure de l'empereur Constantin Ier lui-même, encore perçu aujourd'hui par beaucoup comme un souverain profondément chrétien et comme un héros de l'histoire de l'Église. Pourtant, lorsque l'on examine sa vie avec un regard historique plus attentif, son portrait apparaît beaucoup plus complexe et nuancé que l'image idéalisée qui est parfois présentée.

Tout d'abord, certains événements de sa vie personnelle soulèvent des questions sérieuses. Les sources antiques rapportent que Constantin fit exécuter son fils aîné, Crispus, en 326. Peu de temps après, son épouse Fausta mourut également dans des circonstances violentes, très probablement sur ordre de l'empereur lui-même. Les raisons exactes de ces événements restent débattues par les historiens, mais ils témoignent néanmoins d'une réalité politique et personnelle qui contraste fortement avec l'image d'un souverain modèle de piété chrétienne.

Un autre élément souvent mentionné par les historiens concerne le baptême tardif de Constantin. Bien qu'il ait favorisé le christianisme pendant une grande partie de son règne, il ne reçut le baptême qu'à la fin de sa vie, en 337, peu avant sa mort. Ce baptême fut administré par Eusèbe de Nicomédie, un évêque associé au courant arien. Ce baptême tardif n'était pas totalement exceptionnel à l'époque car certains repoussaient ce rite jusqu'à un âge avancé par crainte

de commettre de nouveaux péchés après l'avoir reçu, puisqu'une théologie répandue dans l'Antiquité considérait le baptême comme effaçant les péchés antérieurs. Néanmoins, ce fait demeure remarquable pour un empereur souvent présenté comme le premier souverain chrétien de l'Empire.

Par ailleurs, Constantin continua pendant une partie de son règne à employer certains titres et symboles hérités de la tradition religieuse romaine. Les empereurs romains portaient traditionnellement le titre de *Pontifex Maximus*, chef de la religion officielle de Rome, et Constantin conserva ce titre. De plus, ses premières monnaies impériales continuèrent parfois à représenter le dieu solaire Sol Invictus, un culte qui avait été particulièrement favorisé dans l'Empire à la fin du III^{e} siècle. Ces éléments suggèrent que la transition religieuse de l'Empire sous Constantin fut progressive et politiquement prudente, plutôt qu'une rupture immédiate et totale avec les traditions religieuses antérieures.

La célèbre vision que Constantin aurait reçue avant la bataille décisive contre Maxence lors de la Bataille du pont Milvius en 312 est également un sujet de discussion parmi les historiens. Selon certaines sources chrétiennes, notamment Lactance et Eusèbe de Césarée, Constantin aurait reçu un signe céleste lui indiquant de combattre sous un symbole associé au Christ. Toutefois, les récits de ces auteurs diffèrent dans leurs détails et furent rédigés plusieurs années après les événements.

Un autre fait souvent relevé dans les études historiques concerne l'Arc de Constantin à Rome, monument célébrant la victoire de Constantin et inauguré en 315. Les reliefs militaires de cet arc représentent les soldats et leurs boucliers, mais ils ne montrent pas de symbole chrétien explicite tel qu'une croix. L'inscription officielle de l'arc attribue la victoire de

l'empereur à l'« inspiration de la divinité » (*instinctu divinitatis*), une formule volontairement vague qui aurait pu être comprise aussi bien par des païens que par des chrétiens. Cette ambiguïté reflète probablement la prudence religieuse de Constantin à cette époque, alors que l'Empire demeurait encore majoritairement païen.

Tous ces éléments ne signifient pas nécessairement que Constantin n'ait jamais eu de sympathie sincère pour le christianisme. Cependant, ils montrent que sa relation avec la foi chrétienne fut probablement plus complexe, progressive et politiquement calculée que la version simplifiée qui est parfois présentée dans certaines narrations populaires.

Pour beaucoup de chrétiens, cette époque demeure malgré tout une sorte d'âge d'or du christianisme. La fin des persécutions, la reconnaissance officielle de la foi chrétienne et l'expansion rapide de l'Église sont souvent présentées comme une victoire éclatante de l'Évangile dans l'histoire. Pourtant, un grand nombre de croyants - dont je fais partie - ne partagent pas cette lecture idéalisée. Car ce tournant historique, aussi spectaculaire soit-il, soulève une question essentielle : que devient la nature de l'Église lorsque celle-ci cesse d'être persécutée pour devenir favorisée, voire socialement avantageuse ?

Lorsque le christianisme devient non seulement accessible, mais aussi valorisé et privilégié, une transformation profonde s'opère. La foi, qui impliquait jusque-là un coût réel - rejet, marginalisation, voire mort - perd en partie son caractère distinctif. La porte s'ouvre alors à une multitude d'adhésions superficielles : des hommes et des femmes attirés non par la vérité de l'Évangile, mais par les avantages sociaux, politiques ou culturels qu'offre désormais l'appartenance chrétienne.

Il ne s'agit plus seulement de croyants convaincus, prêts à tout perdre pour Christ, mais d'individus dont l'engagement peut être motivé par des considérations extérieures. La foi vivante, issue de la régénération, commence à coexister de manière croissante avec une foi nominale, intellectuelle ou simplement culturelle. « L'Église visible » s'élargit, mais cette expansion s'accompagne d'un affaiblissement progressif de la distinction entre ceux qui appartiennent réellement à Christ et ceux qui ne font qu'en porter le nom.

Ainsi, ce qui peut apparaître extérieurement comme une victoire éclatante peut aussi être compris, d'un point de vue spirituel, comme le début d'une confusion. L'Église, autrefois clairement distincte du monde par sa souffrance et sa fidélité, se trouve désormais intégrée, reconnue et parfois même soutenue par les structures mêmes de ce monde.

Il est d'ailleurs important de souligner que ce regard critique n'est pas uniquement le fruit d'analyses modernes. Déjà à cette époque, certains chrétiens eux-mêmes percevaient les transformations profondes que connaissait l'Église et s'inquiétaient de ce qu'ils considéraient comme un éloignement progressif de la simplicité et de la ferveur de l'Église apostolique.

Face à une Église de plus en plus liée aux structures du pouvoir impérial, à l'accroissement de ses richesses et à l'afflux massif de nouveaux convertis, certains croyants cherchèrent à retrouver une forme de vie chrétienne plus radicale, qu'ils pensaient plus proche de celle des premiers disciples. C'est dans ce contexte que se développa progressivement ce que l'on appelle aujourd'hui le mouvement monastique.

Des figures telles que Antoine le Grand en Égypte, souvent considéré comme l'un des pères du monachisme chrétien, ou encore Pachôme, qui organisa les premières communautés monastiques structurées, choisirent de se retirer du monde afin de mener une vie de prière, d'ascèse et de discipline spirituelle. Leur objectif n'était pas simplement de fuir la société, mais de rechercher une forme de fidélité chrétienne qu'ils estimaient menacée par l'intégration croissante de l'Église dans la société impériale.

Un élément historique souvent mentionné par les historiens du monachisme éclaire particulièrement ce phénomène. Durant les premiers siècles du christianisme, le martyre était considéré comme l'expression suprême de la fidélité au Christ. Les chrétiens qui donnaient leur vie pour leur foi étaient honorés comme des témoins privilégiés de l'Évangile. Cependant, lorsque les persécutions cessèrent sous le règne de Constantin Ier et de ses successeurs, cette possibilité de témoignage extrême disparut progressivement.

Dans ce nouveau contexte, certains croyants commencèrent à considérer la vie ascétique comme une forme alternative de témoignage radical. Les historiens parlent parfois d'un « martyre blanc », c'est-à-dire d'une vie marquée par le renoncement volontaire, la discipline et la séparation du monde, en contraste avec le « martyre rouge » du sang versé durant les persécutions. Ainsi, pour beaucoup de ces ascètes, quitter la société et embrasser une vie de pauvreté et de prière constituait une manière de poursuivre l'idéal de consécration totale qui avait caractérisé les martyrs des siècles précédents.

Le développement rapide du monachisme au IVe siècle témoigne donc d'une tension réelle au sein du christianisme de l'époque. Tandis que l'Église institutionnelle acquérait une

place croissante dans la société impériale, certains croyants ressentaient le besoin de retrouver une forme de radicalité spirituelle qu'ils associaient davantage à l'Église primitive.

Bien que les solutions proposées par ces ascètes puissent être discutées, leur existence même constitue un témoignage historique significatif. Elle montre que, dès les premiers siècles suivant la paix constantinienne, tous les chrétiens ne considéraient pas l'alliance entre l'Église et le pouvoir impérial comme une évolution nécessairement positive. Pour certains, cette transformation soulevait des questions profondes quant à la fidélité de l'Église au modèle simple et spirituel que présente le Nouveau Testament.

Ensuite, il est important de noter qu'il est fort probable qu'à l'époque des premiers Pères de l'Église eux-mêmes, les communautés chrétiennes continuaient, dans une large mesure, à se réunir dans des maisons privées. Bien que ces lieux aient parfois été aménagés de manière plus organisée que durant les toutes premières décennies du christianisme, ils restaient très éloignés des grandes structures ecclésiastiques que l'on verra apparaître plus tard dans l'histoire. La plupart des historiens s'accordent à dire que les chrétiens continuèrent à se réunir dans des maisons pendant une grande partie des II^{e} et III^{e} siècles. Les persécutions périodiques rendaient d'ailleurs difficile la construction d'édifices religieux publics et visibles.

L'archéologie confirme également cette situation. L'un des exemples les plus connus est celui de la maison-église de Doura-Europos, en Syrie, datée du milieu du III^{e} siècle. Ce bâtiment était à l'origine une habitation privée qui fut progressivement transformée pour accueillir les réunions de la communauté chrétienne. Certaines pièces furent agrandies pour servir de salle de réunion, et un espace fut même

aménagé pour le baptême. Cependant, malgré ces adaptations, il s'agissait toujours d'une maison transformée et non d'une basilique ou d'un grand édifice religieux tel que ceux qui apparaîtront plus tard.

Même les écrits des premiers Pères de l'Église semblent refléter cette réalité. Par exemple, Justin Martyr, au IIe siècle, décrit les assemblées chrétiennes comme des réunions où les croyants se rassemblent pour lire les Écritures, écouter une exhortation et partager le pain et le vin. Rien dans sa description ne suggère l'existence d'institutions ecclésiastiques monumentales ou de structures liturgiques complexes comparables à celles qui apparaîtront plus tard dans l'histoire du christianisme.

De manière générale, les communautés chrétiennes des premiers siècles étaient souvent relativement petites et locales, composées de croyants qui se connaissaient personnellement et qui se réunissaient dans des cadres relativement simples. Leur organisation reposait davantage sur des relations fraternelles et sur l'autorité spirituelle de leurs anciens ou évêques locaux que sur des structures institutionnelles vastes et centralisées.

Ce n'est véritablement qu'à partir du IVe siècle, comme nous l'avons vu, notamment après la reconnaissance officielle du christianisme sous le règne de Constantin Ier, que la situation changea profondément. L'Église commença alors à construire des basiliques publiques et à développer des structures institutionnelles beaucoup plus visibles et organisées à l'échelle de l'Empire.

Ainsi, même si l'organisation ecclésiale avait déjà commencé à évoluer durant la période des premiers Pères de l'Église, il

demeure historiquement très probable que les communautés chrétiennes de cette époque restaient, dans leur forme concrète, beaucoup plus proches des assemblées domestiques du Nouveau Testament que des institutions ecclésiastiques monumentales que l'on associe souvent au christianisme des siècles suivants. Le fait qu'un véritable changement opéra justement au moment de l'histoire ou apparurent des pratiques des plus douteuses comme l'accumulation de richesses nous pousse au moins à nous questionner sur cette supposée âge d'or et la vocation réelle de l'Eglise de Christ.

Pour terminer, nous pouvons également nous tourner vers l'époque moderne. Un phénomène souvent observé par les historiens et les sociologues du christianisme est que les formes de foi chrétienne les plus dynamiques se rencontrent fréquemment dans les régions où les croyants vivent sous pression, voire sous persécution. Dans de nombreux contextes où la pratique chrétienne est restreinte ou surveillée, les communautés se réunissent non pas dans des structures religieuses officielles, mais dans des lieux privés, souvent dans des maisons, rappelant sous plusieurs aspects les assemblées domestiques des premiers siècles du christianisme.

Un exemple souvent cité est celui du christianisme en Chine. Depuis plusieurs décennies, de nombreuses communautés chrétiennes y fonctionnent en dehors des structures religieuses officiellement reconnues par l'État. Ces assemblées, fréquemment appelées « églises de maison », se réunissent dans des appartements ou des habitations privées afin de lire les Écritures, prier et partager la communion fraternelle. Malgré les restrictions et les pressions gouvernementales périodiques, ces communautés ont connu une croissance remarquable au cours du XX^{e} et du XXI^{e} siècle.

Des phénomènes similaires peuvent être observés dans d'autres régions du monde où les chrétiens sont minoritaires ou persécutés, comme en Iran ou dans certaines parties de la Corée du Nord. Dans ces contextes, la foi chrétienne se transmet souvent dans des réseaux discrets et informels, parfois au sein même des familles ou de petits groupes domestiques. Les réunions publiques étant souvent impossibles ou dangereuses, la vie chrétienne se développe dans des cadres simples, centrés sur la lecture des Écritures, la prière et la solidarité entre croyants.

Il serait évidemment exagéré d'affirmer que ces communautés représentent nécessairement une forme parfaite ou idéale de christianisme. Toutefois, de nombreux observateurs soulignent que la pression extérieure tend souvent à renforcer la conviction personnelle et l'engagement spirituel des croyants. Là où la foi peut entraîner des conséquences sociales ou juridiques importantes, l'adhésion au christianisme implique généralement une décision plus réfléchie et plus personnelle.

À l'inverse, l'histoire montre que lorsque le christianisme devient largement accepté, socialement valorisé ou culturellement dominant, un autre phénomène peut apparaître. L'accès à la communauté chrétienne ne comportant plus de coût réel, elle s'ouvre plus facilement à des adhésions superficielles. Des individus peuvent alors se joindre aux assemblées non par conviction profonde, mais par conformité sociale, par intérêt ou par simple héritage culturel.

Il en résulte souvent un affaiblissement progressif de l'intensité spirituelle. La foi vivante, enracinée dans une expérience personnelle de Dieu, tend à se mêler à une foi nominale, qui en conserve les formes sans en posséder la substance. L'expansion visible s'accompagne alors d'une

dilution intérieure, rendant plus difficile la distinction entre l'Église comme réalité spirituelle et ses manifestations extérieures.

Dans plusieurs régions du monde où les chrétiens ont subi de fortes persécutions, la fin de celles-ci n'a pas toujours conduit à un renouveau spirituel durable. Dans certains cas, lorsque la pression extérieure disparaît et que la pratique chrétienne devient socialement acceptable, une forme de relâchement spirituel peut progressivement apparaître.

Un exemple souvent évoqué par les historiens est celui des pays d'Europe de l'Est après la chute des régimes communistes à la fin du XX^{e} siècle. Durant plusieurs décennies, sous les régimes marxistes de l'Union soviétique et de ses États satellites, de nombreuses communautés chrétiennes furent surveillées, restreintes, voire persécutées. Dans certains contextes, la foi chrétienne devint alors un symbole de résistance spirituelle et culturelle face à l'athéisme d'État.

Cependant, après l'effondrement de ces régimes autour de 1989-1991, les sociétés d'Europe de l'Est entrèrent dans une période de profonde transformation politique, économique et culturelle. Si l'on observa dans un premier temps un certain regain d'intérêt pour la religion, notamment dans des pays comme la Russie ou la Roumanie, plusieurs sociologues ont également constaté qu'avec le temps, une partie importante de la population s'éloigna progressivement de la pratique religieuse active. La religion resta parfois un marqueur culturel ou identitaire, mais l'engagement spirituel réel demeura souvent limité.

Un phénomène comparable peut également être observé dans certaines régions d'Allemagne de l'Est après la réunification de 1990. Pendant la période communiste, les Églises représentaient pour certains citoyens un espace relativement protégé de discussion et d'expression. Pourtant, après la disparition du régime, la participation religieuse diminua fortement dans plusieurs régions, au point que certaines parties de l'ancienne Allemagne de l'Est comptent aujourd'hui parmi les zones les plus sécularisées d'Europe.

Ces exemples ne signifient évidemment pas que la fin des persécutions entraîne toujours un affaiblissement de la foi. L'histoire montre également de nombreux cas où la liberté religieuse a permis un développement spirituel réel. Néanmoins, ils illustrent une réalité que plusieurs observateurs ont notée : lorsque la foi cesse d'être coûteuse ou risquée, elle peut parfois devenir plus facilement nominale ou culturelle.

Ce phénomène rappelle, sous certains aspects, les transformations observées dans l'Antiquité tardive lorsque le christianisme passa du statut de religion persécutée à celui de religion socialement dominante dans l'Empire romain sous le règne de Constantin Ier. Dans les deux cas, le passage d'une foi vécue dans l'opposition à une foi intégrée dans la société peut profondément modifier la manière dont elle est vécue.

Ainsi, l'histoire semble suggérer que la vitalité spirituelle du christianisme ne dépend pas nécessairement de sa reconnaissance sociale ou de son influence institutionnelle. Bien souvent, c'est précisément lorsque la foi exige un véritable engagement personnel - parfois même au prix de difficultés ou d'opposition - qu'elle manifeste sa force la plus authentique.

Il ne s'agit évidemment pas de dire que les chrétiens devraient rechercher les persécutions. Au contraire, l'Écriture nous appelle à vivre en paix avec tous les hommes autant que cela dépend de nous. L'apôtre Paul de Tarse écrit en effet : « S'il est possible, autant que cela dépend de vous, soyez en paix avec tous les hommes » (Romains 12:18).

Cependant, une question mérite d'être posée. Si l'Écriture enseigne clairement que les persécutions font normalement partie de l'expérience chrétienne - comme lorsque Paul affirme que « tous ceux qui veulent vivre pieusement en Jésus-Christ seront persécutés » (2 Timothée 3:12) - comment expliquer que, dans de nombreuses régions du monde occidental, les Églises ne rencontrent pratiquement plus aucune opposition réelle ?

Cette tension ne peut être éludée. Il ne s'agit pas d'un phénomène marginal, mais d'un contraste frappant entre l'enseignement explicite du Nouveau Testament et la réalité observable dans certains contextes contemporains. De même, lorsque Christ exhorte à plusieurs reprises à mesurer le coût du discipulat - appelant à renoncer à soi-même, à porter sa croix et à le suivre - comment comprendre que ce coût semble aujourd'hui, en bien des endroits, presque inexistant ?

Faut-il en conclure que ces paroles ne concernaient que les premiers disciples, ou qu'elles étaient limitées à certaines périodes ou à certains contextes géographiques ? Une telle lecture paraît difficilement soutenable. L'appel de Christ n'est pas présenté comme circonstanciel ou temporaire, mais comme constitutif de la vie chrétienne elle-même.

Dès lors, une autre hypothèse doit être envisagée. Si le coût du discipulat semble avoir disparu, ce n'est peut-être pas parce

que les exigences de l'Évangile ont changé, mais parce que quelque chose, dans la manière dont le christianisme est vécu ou compris, s'est transformé. Là où la foi ne suscite plus d'opposition, il est légitime de se demander si elle conserve encore pleinement son caractère distinctif.

Car, dans le Nouveau Testament, l'opposition au croyant ne provient pas seulement de circonstances extérieures, mais du décalage profond entre le royaume de Dieu et l'esprit du monde. Si ce décalage s'estompe, si la foi devient culturellement acceptable au point de ne plus déranger, alors la question se pose inévitablement : est-ce le monde qui s'est rapproché de l'Évangile, ou l'Église qui s'est rapprochée du monde ?

Il est légitime de se demander si cette situation n'est pas, au moins en partie, révélatrice de l'état spirituel de nos assemblées. Dans bien des cas, l'Église semble aujourd'hui parfaitement intégrée dans le monde qui l'entoure. Loin d'être perçue comme un corps distinct, porteur de valeurs différentes, elle apparaît souvent comme une institution parmi d'autres, profondément ancrée dans les dynamiques culturelles et sociales de son époque.

Pourtant, le Nouveau Testament présente l'Église comme un peuple distinct. Les croyants sont décrits comme des « étrangers et voyageurs sur la terre » (Hébreux 11:13) et comme un peuple appelé à ne pas se conformer au siècle présent (Romains 12:2). De même, l'apôtre Pierre l'Apôtre exhorte les chrétiens à vivre comme « des étrangers et des voyageurs » dans ce monde (1 Pierre 2:11).

Cette tension entre l'Église et le monde faisait autrefois partie intégrante de l'identité chrétienne. Or, lorsque cette tension

disparaît complètement, il est légitime de se demander si quelque chose d'essentiel n'a pas été perdu. Jésus-Christ lui-même déclara : « Ce qui est élevé parmi les hommes est une abomination devant Dieu » (Luc 16:15). Cette parole rappelle que les critères d'évaluation du monde et ceux du royaume de Dieu sont profondément différents. Ce qui est admiré, célébré ou recherché par les sociétés humaines n'est pas nécessairement ce qui plaît à Dieu.

Dans beaucoup de nos assemblées dites officielles, il n'est d'ailleurs pas rare de constater que les discussions portent davantage sur la politique, les questions sociales ou les événements du moment que sur Dieu lui-même, sur les Écritures ou sur les grandes vérités de la foi chrétienne. Les sujets théologiques deviennent parfois difficiles à aborder, tant il semble que nombre de croyants possèdent aujourd'hui davantage de connaissances sur les débats politiques contemporains que sur les doctrines fondamentales de la foi chrétienne.

Cela ne signifie évidemment pas que l'Église devrait vivre dans une séparation totale d'avec le monde. Une telle attitude rendrait impossible l'accomplissement de la mission confiée par Christ, qui consiste à annoncer l'Évangile à ceux qui sont dans le monde. Cependant, une question fondamentale demeure : comment l'Église pourrait-elle réellement atteindre le monde si elle lui ressemble en tout point ?

Si aucune différence réelle n'existe entre ceux qui confessent Christ et ceux qui ne le connaissent pas - si leurs priorités, leurs valeurs, leurs conversations et leurs préoccupations sont fondamentalement les mêmes - alors le témoignage chrétien perd inévitablement de sa force.

Car au fond, si la seule distinction entre les croyants et le reste de la société consiste à se lever un peu plus tôt le dimanche matin pour assister à un culte, peut-on réellement parler d'une transformation profonde produite par l'Évangile ?

Il serait donc erroné - et profondément simplificateur - de prétendre que l'histoire constitue un argument évident en faveur d'Églises dites officielles, organisées autour d'institutions visibles et de bâtiments consacrés. L'histoire ne présente pas un tableau aussi uniforme. Au contraire, elle montre que la vie chrétienne s'est souvent exprimée avec le plus de vigueur dans des contextes beaucoup plus simples, parfois en marge des structures établies.

***

Nous passons maintenant à la partie plus personnelle et pratique. C'est avec une certaine tristesse que je dois dire que l'idée de cet ouvrage m'est venue suite à mes propres expériences avec les églises dites localisées. En effet, lorsque le Seigneur m'appela il y a trois ans, je n'avais aucun arrière-plan chrétien, ni le moindre frère à qui m'adresser pour grandir dans la connaissance de Dieu. Il en résulte que je pris la décision de chercher une assemblée qui pourrait me convenir, non seulement pour pouvoir grandir mais aussi pour être utile à ceux partageant la même foi que moi.

Il plut à Dieu de m'envoyer dans une assemblée qui s'avérait être fidèle à l'Évangile en presque tout point et j'ai énormément grandi à travers ceux qui la composent. Néanmoins j'ai aussi rapidement rencontré quelques

problèmes qui ne sont pas des moindres. N'ayant aucun arrière-plan dans le christianisme, j'étais convaincu que la recherche de la vérité était le propre de toute assemblée et qu'ainsi, lorsque ses membres se réunissaient, c'était avant tout pour grandir dans la connaissance de Dieu et examiner constamment les croyances auxquelles ils adhèrent.

Il ne me fallut pas longtemps pour réaliser que bien que ce soit le cas d'un certain nombre, ce n'est pas réellement une telle chose qui habite dans le cœur de la plupart. En effet, je me suis rendu compte que ce que le plus grand nombre cherche dans ses assemblées, c'est le confort et qu'un certain nombre étaient allés jusqu'à refuser d'examiner les doctrines auxquelles ils adhèrent par crainte de devoir les abandonner et potentiellement devoir trouver une autre assemblée.

J'y ai, à mon plus grand regret, trouvé une église composée d'un mélange de chrétiens véritables et de faux frères et sœurs ne laissant parfois que peu de doute sur le manque de vie en eux et qui ne sauraient pointer vers le moment de leur conversion tant leur vie n'a jamais connu le moindre changement et la moindre repentance. En soi le problème n'est pas que je trouvai une église mixte puisque les assemblées totalement pures sont très rares, même à l'époque des apôtres. Le problème est que je n'ai vu aucun effort pour faire disparaître le mauvais levain et chasser le méchant de l'assemblée, au moins temporairement pour le forcer à s'examiner et voir s'il est dans la foi.

Dans mes recherches et dans mes contacts avec d'autres frères, j'ai pu voir que ce problème n'était pas isolé mais le propre de la grande majorité des églises officielles. Il s'avère même que celle à laquelle je me rendais était meilleure que la plupart sur

ce point, bien que l'influence de certains ait pour autant bel et bien commencé à infecter l'assemblée en général.

Il serait malhonnête de faire porter la culpabilité de ce genre de choses aux pasteurs seuls qui sont submergés par bien des choses. Notre époque a elle aussi, par exemple, son lot de culpabilité puisque la discipline est vue de nos jours comme légaliste, élitiste et nous avons le désir de garder nos assemblées ouvertes à tous, bien qu'une telle conception ne soit pas biblique.

Ce genre de problèmes, qui ne sont pas dérisoires, est le propre des églises fondées autour d'une étiquette. Tout d'abord, il est difficile d'examiner les positions sur lesquelles une assemblée est fondée. Les coûts d'un revirement théologique sont grands, c'est pourquoi un grand nombre d'églises n'envisage même pas de reconsidérer certaines de leurs positions et de reconnaître qu'elles aient pu enseigner des erreurs aux fidèles de l'assemblée.

Dans cette perspective, l'église n'est plus un simple rassemblement des élus mais une forteresse théologique où toute vue qui diffère est perçue comme un assaut, peu importe sa solidité et la faiblesse de nos positions. J'ai rapidement réalisé que le plus grand nombre de ces assemblées s'étaient érigées comme défenseurs de l'erreur plutôt que comme chercheurs de la vérité.

C'est ce qui arrive lorsqu'une assemblée n'est pas fondée sur Christ mais sur une certaine vue théologique. Plus on centralise une assemblée autour d'un système, plus elle devient exclusive. Elle cesse d'être le rassemblement des élus mais le rassemblement d'un certain groupe parmi les élus convaincu de disposer de la seule vérité et défendant celle-ci

contre d'autres groupes qui eux aussi pensent disposer de la seule vérité.

Plus encore, ceux-là mêmes qui se réclament des réformateurs ont, pour une large part, trahi l'impulsion fondamentale de leur œuvre. Les réformateurs avaient précisément replacé l'Écriture à sa juste autorité, rappelant avec force que les Pères de l'Église n'étaient pas infaillibles et que toute tradition devait être soumise à l'examen biblique.

Or, combien, aujourd'hui, traitent implicitement les réformateurs comme d'autres traitent les Pères de l'Église ? Combien reçoivent leurs écrits non comme des fondations à éprouver et à approfondir, mais comme un édifice achevé qu'il suffirait d'habiter ?

R.C. Sproul décrit bien cette situation de nos assemblées dans son ouvrage *What is the Church*, bien que je pense que la conclusion de son argumentaire y soit erronée :

« L'unité du Nouveau Testament est une unité de foi. L'Église catholique romaine a choisi d'avoir, dans la même congrégation, des personnes issues de la direction, du travail, et de différents milieux ethniques. C'est une pratique admirable, car l'Église ne doit pas être destinée à un groupe démographique particulier. L'ensemble de la société est appelé à participer au corps de Christ. Dans la communauté du Nouveau Testament, il n'y avait pas une église baptiste à Éphèse, une église presbytérienne à Éphèse ou une église luthérienne à Éphèse. Il y avait l'église à Éphèse. Bien sûr, dans de très petits villages ou bourgs de nos jours, il peut n'y avoir qu'une seule église, mais pour la plupart, nous observons une prolifération d'églises. »

Il est d'autant plus tragique que bien souvent ce qui crée cette division ne sont pas des points importants mais des points mineurs. Ainsi, plutôt que d'aller en se rassemblant, nos assemblées avancent toujours plus vers une fragmentation plus grande à mesure que de nouveaux points de divergence mineurs émergent.

C'est ce qui a sans nul doute mené à un certain nombre de ce que l'on pourrait presque appeler des sectes avec chacune leurs propres étiquettes et bien souvent se revêtant du nom d'un simple homme, comme par exemple les luthériens ou les calvinistes.

Ce genre d'églises officielles est aussi entravé d'une certaine manière au sujet de la discipline puisqu'il est difficile d'en restreindre l'accès à ceux qui, de toute évidence, n'ont pourtant pas leur place dans les assemblées de Christ. Et encore une fois, évidemment, la modernité a son rôle à jouer dans cela, et avec elle cette doctrine de l'inclusivité qui dénature tant nos assemblées pour ne pas dire les défigure.

Par exemple, avant l'ère féministe, il est un fait établi que les femmes étaient voilées dans les églises, conformément à l'Écriture qui exige qu'il en soit ainsi (1 Corinthiens 11:5-6), et pareillement les hommes enlevaient leurs couvre-chefs à l'entrée des églises, en accord avec l'instruction selon laquelle l'homme ne doit pas prier la tête couverte (1 Corinthiens 11:4). Ce genre de choses ne se voit plus dans nos églises. À vrai dire, non seulement les femmes ne se voilent plus, mais les hommes n'enlèvent même plus leurs chapeaux en entrant. Il est tragique que les seuls endroits où ces choses sont encore aperçues soient, par exemple, dans certaines églises orthodoxes où l'erreur est pourtant prêchée. Mais là encore, les pasteurs ne sont pas les seuls à pointer du doigt : l'ouverture

au public de ces églises officielles rend difficile le contrôle de ces choses.

Ce genre de choses, pour ne pas dire de limites, est important à considérer, car elles sont contraignantes pour toute église dite officielle, poussant même les plus fidèles à se façonner à l'image du monde, à devenir une assemblée pour tous là où l'Écriture désigne ces assemblées comme des assemblées pour croyants, dans le but de soutenir et d'édifier les frères. Ce genre de limites est cependant beaucoup moins contraignant pour des assemblées réellement privées, comme par exemple dans le cas d'églises de maisons. Ce n'est pas dire qu'une forme est meilleure que l'autre : chacune dispose de ses forces. Mais à notre époque si troublée, l'obligation de rester fidèle à une étiquette plutôt qu'au principe de l'assemblée des élus pose un problème réel.

Pour que les choses soient bien claires, je ne fais pas partie de ce mouvement œcuménique qui avance que l'union avec toute église se disant de Christ, comme l'église catholique ou orthodoxe, est une bonne chose. Lorsque les désaccords touchent à l'Évangile même, il ne s'agit plus de divisions internes au corps de Christ mais de séparation avec un corps qui se dit de Christ sans l'être réellement. L'Écriture elle-même avertit contre ceux qui annoncent un autre évangile (Galates 1:8-9), et appelle les croyants à se séparer de ceux qui persistent dans une fausse doctrine (Romains 16:17).

Cependant, les divisions qui existent et sont encouragées entre, par exemple, baptistes et pédo-baptistes, ou entre calvinistes et arminiens - pour utiliser ces étiquettes afin de rendre la chose claire - sont réellement problématiques. Elles mènent chaque groupe à défendre sa propre perspective et à se conforter dans celle-ci, tout en refusant bien souvent de lire les interprétations

de l'autre groupe. Ces divisions deviennent alors nuisibles car elles fragmentent un corps qui devrait être uni. Il en résulte, comme je viens de le mentionner, que chaque groupe finit par toujours plus s'enfoncer dans sa propre position, comme dans un tunnel, sans jamais chercher réellement à connaître ni comprendre la doctrine de l'autre. C'est là une chose que j'ai aussi remarquée dans un bon nombre d'assemblées, notamment par les caricatures qui sont dressées des autres positions.

Dans ce contexte, où tous ces points évoqués sont bien présents et problématiques, et où il est devenu rare de trouver une assemblée fidèle à l'exemple de Christ, je juge qu'il ne s'agit pas d'un acte de rébellion que de retourner à une forme d'assemblée plus privée, plus primitive, dans laquelle la discipline est possible.

Je tiens à préciser que ces mots ne servent pas à jeter des pierres sur l'assemblée à laquelle j'ai adhéré et dans laquelle je me rends encore assez souvent. Bien au contraire, j'estime que cette dernière m'a beaucoup apporté, bien plus que je ne lui ai apporté par ma présence, et par elle j'ai fait la rencontre de bon nombre de frères et sœurs que je porte dans mon cœur, des chrétiens fidèles portant des fruits que j'aimerais porter avec la même abondance. Ce que je souhaite exprimer par ces mots, ce sont les limites de nos assemblées dites officielles et les problèmes que posent certaines de leurs caractéristiques.

Et évidemment, s'il est possible pour un fidèle de trouver une assemblée locale fidèle dans laquelle la présence de faux convertis n'est pas majoritaire ou trop influente, et où il est possible de grandir dans la sainteté, d'être façonné à l'image de Christ plutôt qu'à l'image du monde, alors cette option est à privilégier, ne serait-ce que pour être en présence du plus

grand nombre de frères. Mais trouver une telle assemblée dans les églises dites officielles est une grâce à notre époque, et nous ne devons jamais oublier les paroles de l'apôtre Paul qui nous dit que les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs, une chose dont je me suis rendu compte par ma propre expérience. Ainsi, dans le cas où trouver une assemblée fidèle n'est pas possible, nous avons le devoir de rechercher cette assemblée ailleurs, comme par exemple par le fait de se réunir avec quelques autres fidèles plutôt que de continuer à nous rendre dans des assemblées qui, plutôt que de nous édifier et de nous faire croître dans la sainteté, nous corrompent.

C'est pourquoi j'ai écrit cet ouvrage, car je sais que, tout comme moi pendant un temps, un grand nombre de fidèles se trouvent coincés entre deux feux : d'un côté, ils ont l'impression de ne pas trouver d'assemblée dans laquelle grandir dans la foi et la charité ; de l'autre, ils ont le sentiment qu'il serait une forme de rébellion de se séparer de ces structures, convaincus que les rassemblements privés ne sauraient constituer une Église.

Je pense avoir démontré, par ce court ouvrage, qu'il n'en est rien. Et je pense que certains, pourtant pasteurs, font parfois preuve d'une dureté et d'un manque d'amour qui salissent jusqu'au titre qu'ils portent.

Prenons par exemple les propos de R.C. Sproul :

« Lorsque Dieu constitua le peuple d'Israël, Il l'organisa en une nation visible et plaça sur eux l'obligation solennelle et sacrée de participer à l'adoration collective devant Lui. Si une personne est en Christ, elle est appelée à participer à la koinonia - la communion avec d'autres chrétiens et l'adoration de Dieu selon les préceptes de Christ. Si une

personne connaît toutes ces choses et refuse de manière persistante et volontaire d'y participer, cela ne soulèverait-il pas de sérieuses questions sur la réalité de sa conversion ? Peut-être qu'une personne peut être un nouveau chrétien et prendre cette position, mais je dirais que c'est très improbable. Certains d'entre nous peuvent se tromper sur l'état de notre propre conversion. Nous pouvons nous dire chrétiens, mais si nous aimons Christ, comment pouvons-nous mépriser Son épouse ? Comment pouvons-nous nous absenter de manière constante et persistante de ce à quoi Il nous a appelés - Son Église visible ? J'offre un avertissement solennel à ceux qui agissent ainsi. Vous pourriez, en réalité, vous illusionner sur l'état de votre âme. »

On ne parle pas ici d'un simple pasteur, mais d'un homme qui fut l'un des théologiens et pasteurs les plus renommés de son époque. Faire la liste des erreurs dans ses propos demanderait un chapitre entier, il suffira ici d'en relever l'essentiel.

Sproul affirme que le chrétien a le devoir de rejoindre une « église locale » par demande de Christ lui-même, ce qu'il ne démontre nulle part de manière satisfaisante. Plus encore, bien qu'il affirme ailleurs que le salut ne dépend pas de l'adhésion à une église locale, il en vient ici, indirectement, à poser cette adhésion comme un critère permettant de juger de la réalité d'une conversion.

Pour sa défense, il n'est pas clair sur ce qu'il entend par « Église visible » : inclut-il les rassemblements hors des structures dites locales, ou non ? Peut-être. Peut-être pas. Mais une telle ambiguïté est précisément ce qui rend ce type de déclaration dangereux, car elle ouvre la voie à une confusion entre la foi en Christ et l'appartenance à une structure.

Or, ce glissement n'est pas sans rappeler celui des judaïsants, qui affirmaient que, sans la circoncision, les fidèles ne pouvaient être sauvés. Ici, sans être formulée de manière aussi directe, l'idée sous-jacente n'en est pas moins similaire : une réalité extérieure tend à devenir le critère implicite d'une réalité intérieure.

Ce genre de propos, qui n'est pas rare et qui, bien souvent, part d'une bonne intention, n'en est pas moins dangereux. Car, en cherchant à s'assurer que les chrétiens ne restent pas isolés, ils vont au-delà de ce que l'Écriture enseigne et ajoutent sur les épaules des croyants un joug que celle-ci ne demande jamais de porter.

***

Pour cette partie, nous prendrons appui sur les propos des Réformateurs concernant ce qui constituerait une véritable Église. À cet effet, citons une nouvelle fois R.C. Sproul, qui résume fidèlement leur position :

« Premièrement, ils disaient qu'une Église est une véritable Église lorsque l'Évangile y est prêché fidèlement. Deuxièmement, une véritable Église est celle où les sacrements sont correctement administrés. Troisièmement, ils affirmaient qu'une véritable Église pratique une discipline authentique envers ses membres. Un corollaire du troisième point est le gouvernement ecclésiastique, qui existe pour le soin et la discipline du peuple. Parmi tous les éléments qui composent une Église, ce sont là les trois points non

négociables que les Réformateurs ont identifiés comme les marques essentielles d'une véritable Église. »

À première vue, ces critères peuvent sembler solides. Pourtant, ils ne sauraient encore une fois, en eux-mêmes, définir ce qu'est une Église au sens biblique. Premièrement, le critère de la discipline ecclésiastique, souvent présenté comme indispensable, se révèle en pratique profondément problématique. Comme nous l'avons déjà montré, la majorité des églises locales modernes seraient, selon ce standard, disqualifiées. Faut-il alors conclure qu'elles ne sont pas des Églises ? Une telle conclusion révèle l'insuffisance même du critère : un marqueur censé définir l'Église ne peut conduire à exclure presque toutes les réalités visibles qui s'en réclament sans produire une contradiction manifeste.

Deuxièmement, le critère de la prédication fidèle de l'Évangile, bien que juste dans son principe, demeure trop vague pour être opérant. Car tous, y compris ceux qui annoncent un évangile altéré, sont convaincus de prêcher fidèlement. Dès lors, sur quelle base trancher ? Si l'on répond : « selon la compréhension des Réformateurs », alors on transfère implicitement l'autorité normative de l'Écriture vers une tradition particulière. Ce n'est plus l'Écriture seule qui définit l'Église, mais une lecture historique de celle-ci, aussi respectable soit-elle.

Il ne s'agit pas ici de rejeter l'héritage des Réformateurs, ni de contester la justesse de leur compréhension de l'Évangile. Le point est ailleurs : un critère qui dépend d'une interprétation humaine - même juste - ne peut servir de fondement universel pour définir ce qu'est une Église.

Enfin, le critère des sacrements, tel qu'il est formulé, repose lui aussi sur une présupposition non démontrée : celle selon laquelle l'administration correcte de rites visibles serait constitutive de l'Église elle-même. Or, l'Écriture ne présente pas ces éléments comme des conditions définissant l'existence d'une Église, mais comme des réalités qui accompagnent la vie des croyants. Faire de ces pratiques des marques essentielles revient à inverser l'ordre biblique, en plaçant des manifestations extérieures au fondement d'une réalité spirituelle. Nous devons néanmoins nous attarder sur ce dernier point, tant il est fréquemment invoqué dans ce débat. Mais avant d'y venir, il convient de souligner qu'aucun de ces critères - à l'exception, selon certaines interprétations, du second - ne permet en réalité de disqualifier les assemblées dites non institutionnelles. Et pour cause : dans le contexte du Nouveau Testament, ces réalités s'exprimaient précisément au sein de rassemblements domestiques.

Pour l'anecdote, lorsque j'ai commencé à parler à certains frères de ma position sur ce sujet, sans surprise la plupart me considèrent comme étant dans l'erreur. Cela m'a toutefois permis de rassembler certains de leurs arguments dans ce livre, ainsi que quelques autres que je n'ai pas trouvé suffisamment pertinents pour qu'ils soient mentionnés. L'un des arguments que je n'ai pas traité jusque-là et justement l'idée que l'existence d'une structure ecclésiastique visible serait nécessaire pour l'administration des sacrements, ceux-ci ne pouvant être administrés que par une personne ordonnée. Selon cette perspective, le baptême et la Cène exigeraient l'intervention d'un ministre officiellement établi dans l'Église.

Or, en examinant l'Écriture, je n'ai trouvé rien qui puisse me donner la conviction que ces frères pourtant fidèles possèdent. Lorsque l'apôtre Paul fait par exemple la liste des rôles et des

qualifications des anciens - qui dans le Nouveau Testament sont également appelés évêques ou pasteurs, ces termes étant utilisés de manière interchangeable - il n'est fait aucune mention du baptême ou de la Cène. Les qualifications pastorales concernent la conduite morale, la capacité à enseigner, la maturité spirituelle et la gestion de la maison, mais pas l'administration des sacrements.

Bien au contraire, dans le Nouveau Testament, plusieurs baptêmes furent administrés par des individus qui ne disposaient pas d'un statut d'ancien. Dans certains cas, les apôtres eux-mêmes se contentent d'ordonner que le baptême soit administré sans nécessairement accomplir l'acte eux-mêmes. Pierre, par exemple, ordonne que les nouveaux croyants soient baptisés plutôt que de le faire lui-même.

Paul reconnaît certes avoir baptisé quelques personnes, mais il ajoute immédiatement qu'il n'a pas été envoyé pour baptiser, mais pour annoncer l'Évangile. Une telle déclaration est assez révélatrice, car il serait difficile d'expliquer pourquoi l'apôtre des nations relativiserait ainsi une fonction qui, selon certains, devrait être strictement réservée à un ministère ordonné.

Lorsque nous examinons ensuite la Cène telle qu'elle apparaît dans l'Église de Corinthe, rien ne laisse penser qu'elle était administrée par un ancien. Au contraire, la description que Paul en donne suggère une participation communautaire où l'assemblée entière prend part au repas, au point que le désordre qui s'y produit devient l'objet de sa correction. Certains mangent avant les autres, certains sont dans l'abondance tandis que d'autres manquent, et Paul s'adresse constamment à l'ensemble de l'assemblée pour corriger cette situation. Si la Cène avait été administrée sous l'autorité directe d'un officiant chargé d'en présider la célébration, il

serait là aussi difficile d'expliquer comment un tel désordre aurait pu se produire à ce point. Le tableau présenté correspond bien davantage à un acte communautaire partagé par l'ensemble de l'assemblée qu'à un rite liturgique administré par une autorité ecclésiastique particulière.

Mais il existe encore une difficulté plus fondamentale pour la thèse qui veut réserver l'administration des sacrements à un ministère ordonné. Dans tout le Nouveau Testament, les fonctions de l'Église sont décrites avec une certaine précision : nous voyons qui prêche, qui enseigne, qui gouverne l'Église, et même comment les anciens doivent être établis et quelles qualités ils doivent posséder. Pourtant, lorsqu'il s'agit du baptême ou de la Cène, aucune instruction explicite n'indique que ces actes doivent être administrés exclusivement par des anciens ou par un ministre ordonné.

Dès lors, si l'administration de ces actes dépendait réellement d'une autorité ecclésiastique spécifique, il serait difficile d'expliquer pourquoi une règle aussi déterminante ne serait pas formulée clairement. Une institution aussi centrale pour la vie de l'Église aurait, à l'image de l'établissement des anciens ou de la discipline ecclésiastique, fait l'objet d'instructions explicites et normatives. Le silence du Nouveau Testament suggère au contraire que le baptême et la Cène étaient compris avant tout comme des actes de l'assemblée chrétienne elle-même, plutôt que comme des rites dépendant nécessairement d'un ministère ordonné.

Après tout, l'Écriture affirme à plusieurs reprises que les croyants eux-mêmes sont des prêtres. Cette vérité apparaît clairement sous la plume de Pierre, qui parle d'un « sacerdoce saint », mais aussi dans le livre de l'Apocalypse, où les

rachetés sont décrits comme constitués en « royaume de prêtres » pour Dieu.

Cette vérité a des implications importantes pour la question qui nous occupe. Dans l'ancienne alliance, l'administration des rites sacrés était strictement réservée à une classe sacerdotale particulière. Les sacrifices, l'encens et les diverses ordonnances du culte ne pouvaient être accomplis que par les prêtres issus de la lignée d'Aaron. Cette restriction faisait partie intégrante du système lévitique et soulignait la séparation entre le peuple et l'accès direct à Dieu. Or l'une des caractéristiques majeures de la nouvelle alliance est précisément la disparition de ce sacerdoce exclusif. Le voile du temple a été déchiré, et l'accès à Dieu n'est plus réservé à une caste sacerdotale particulière. Tous ceux qui sont en Christ ont désormais un accès direct auprès du Père et participent, d'une certaine manière, à ce sacerdoce spirituel.

Dans cette perspective, il serait étonnant que les ordonnances de la nouvelle alliance dépendent encore d'une classe sacerdotale distincte, comme si l'Église devait reproduire sous une forme nouvelle la structure du sacerdoce lévitique. Une telle conception introduirait en réalité une distinction sacerdotale que le Nouveau Testament semble précisément vouloir abolir mais que certains ont perpétuer par la fausse croyance en une continuité d'Israel dans l'Église. Certes, l'Écriture reconnaît l'existence de ministères dans l'Église. Il existe des anciens, des pasteurs et des enseignants chargés de conduire, d'instruire et de veiller sur le troupeau. Mais ces fonctions ne sont pas décrites comme constituant un sacerdoce distinct du reste du peuple de Dieu. Leur rôle est pastoral et doctrinal, non sacerdotal.

Et si tous les croyants participent au sacerdoce spirituel de la nouvelle alliance, il devient difficile de soutenir que certains actes fondamentaux de la vie de l'Église devraient être réservés exclusivement à une catégorie particulière de chrétiens en vertu d'une ordination spéciale. Une telle conception semble en effet réintroduire, sous une forme ecclésiastique, une distinction sacerdotale que l'Évangile paraît précisément avoir abolie.

Il appartient évidemment à chacun d'examiner l'Écriture et de juger ce point à la lumière de l'enseignement biblique. Nous pouvons cependant affirmer au minimum que, malgré l'assurance avec laquelle certains défendent cette position, l'idée selon laquelle les sacrements devraient nécessairement être administrés par des individus spécialement ordonnés n'est pas aussi solidement établie dans l'Écriture que cette assurance pourrait le laisser croire.

La notion même d'ordination soulève d'ailleurs certaines questions lorsqu'elle est invoquée dans un contexte protestant. Dans l'Église catholique, elle s'inscrit dans une structure sacramentelle « cohérente », fondée sur l'idée d'une succession apostolique et d'une autorité sacramentelle transmise à travers une hiérarchie ecclésiastique. Mais lorsque cette structure est explicitement rejetée, comme c'est le cas dans la plupart des traditions protestantes, la question se pose naturellement : d'où provient l'autorité qui rendrait cette ordination valide ?

La même difficulté apparaît lorsqu'il est question de la « validité » du baptême. Dans de nombreuses traditions protestantes, on parle encore de baptêmes valides ou invalides, souvent selon que celui qui l'a administré était ou non un ministre dûment ordonné. Mais cette distinction soulève

immédiatement plusieurs questions. Valide en quel sens ? Par rapport à quel critère ? Et devant quelle autorité ?

Il ne peut évidemment s'agir d'une validité salvifique, puisque l'ensemble des traditions issues de la Réforme rejettent l'idée que le baptême sauve en lui-même. Il est également difficile de soutenir qu'il s'agirait d'une validité devant Dieu, puisque l'Écriture n'énonce nulle part le principe selon lequel le baptême ne serait reconnu que s'il est administré par une catégorie particulière de ministres. Le Nouveau Testament met constamment l'accent sur la foi de celui qui reçoit le baptême, bien davantage que sur le statut ecclésiastique de celui qui l'administre.

Il ne peut donc s'agir que d'une validité reconnue par « l'Église visible » elle-même. Mais si l'Église visible n'est pas une institution possédant en elle-même une réalité spirituelle indépendante, mais la manifestation historique de l'Église invisible, cette notion de validité devient nécessairement relative. Le baptême ne fait pas entrer une personne dans l'Église au sens spirituel du terme ; il en est plutôt le signe extérieur. De même, il ne crée pas l'appartenance au peuple de Dieu, mais en témoigne.

Dans cette perspective, l'appartenance véritable à l'Église ne dépend pas d'un rite administré par une autorité humaine particulière, mais de l'œuvre de Dieu lui-même dans le cœur du croyant. Il serait naïf de penser qu'il s'agit là d'un problème secondaire. Lorsque les sacrements - établis pour l'ensemble des fidèles - se trouvent enfermés dans des structures institutionnelles, au point que certains croyants sincères s'en voient refuser l'accès, on assiste à une déformation profonde de leur nature même. Ce qui devait être

un signe accessible de la grâce devient alors un privilège conditionné par des critères humains.

Le problème a pris une telle ampleur que rares sont aujourd'hui les croyants qui accepteraient de baptiser un frère ou une sœur en dehors d'un cadre institutionnel ou sans reconnaissance officielle. Même au sein des institutions, le baptême se trouve souvent entouré de formalités étendues, de délais, et de conditions préalables qui ne trouvent aucun fondement explicite dans les Écritures. Ainsi, ce qui devait être une expression immédiate de l'obéissance à Christ devient progressivement un acte contrôlé, régulé, et parfois retardé, au point d'en altérer le sens.

Ce glissement révèle une fois encore la tendance à substituer à l'œuvre souveraine de Dieu des cadres humains, et à transformer des moyens de grâce simples en instruments soumis à l'autorité des institutions. Mais ces choses ont déjà été traiter dans mon ouvrage sur le baptême et l'ordination, il est donc inutile de m'étaler la dessus une nouvelle fois. La parenthèse demeurait cependant nécessaire puisque nous touchons ici à quelques problèmes que fait émerger l'idée d'une église visible comme entité propre, presque distinctive de l'église invisible.

***

Mais dans ce cas, puisque nous ne pouvons pas définir l'Église visible comme un lieu précis où se trouveraient des « hommes ordonnés » au sein duquel les sacrements seraient seuls administrés de manière valide, peut-être faudrait-il alors

chercher ailleurs ce qui la distinguerait des autres assemblées ? Certains suggèrent, parfois de manière implicite, que ce critère serait le fait de se réunir le dimanche.

C'est en effet ce que laissent entendre ceux qui affirment que l'exhortation de l'épître aux Hébreux concernerait spécifiquement ce jour. Le raisonnement consiste à faire du rassemblement dominical une norme distinctive, voire implicite, de la véritable Église visible.

Or, rien, dans le passage en question, n'indique un jour précis. L'exhortation porte sur le fait de ne pas abandonner le rassemblement, et non sur le moment où celui-ci doit avoir lieu. Une telle lecture introduit un critère que le texte lui-même ne formule jamais et réduit la nature de l'Église à une simple donnée calendaire, ce qui constitue déjà un déplacement significatif du sens biblique.

En réalité, une telle conception repose sur une confusion plus profonde, elle fait dépendre l'essence de l'Église d'un élément extérieur - un jour - au lieu de la fonder sur sa réalité interne, à savoir son union avec Jésus-Christ. Or, dans le Nouveau Testament, l'Église n'est pas définie par le moment de son rassemblement, mais par la nature de ceux qui la composent : des croyants régénérés, unis en Christ. Faire du dimanche un critère distinctif revient donc à substituer un signe secondaire à une réalité essentielle.

Cela étant posé, il est nécessaire d'examiner avec rigueur la question du dimanche, souvent désigné comme le « jour du Seigneur ». Cette désignation repose sur un fondement compréhensible : dans le contexte juif, le premier jour de la semaine suit immédiatement le sabbat, et c'est en ce jour que les disciples se réunissaient, notamment en raison de la

résurrection de Christ. Il est donc tout à fait légitime de reconnaître que ce jour a rapidement occupé une place particulière dans la pratique des premiers chrétiens.

Cependant, cette reconnaissance doit être soigneusement distinguée d'une conclusion hâtive. Car constater un usage ne revient pas à établir une institution. Le Nouveau Testament décrit des pratiques, mais il ne les érige pas systématiquement en normes universelles. Or, c'est précisément cette confusion - entre le descriptif et le prescriptif - qui est à l'origine de nombreuses dérives. Le fait que les premiers croyants se réunissaient un jour donné ne signifie pas que ce jour ait été institué comme obligatoire pour tous, en tout temps.

Cette distinction trouve un appui décisif dans l'enseignement même du Nouveau Testament concernant la Loi. Il est affirmé avec clarté que la Loi a été accomplie en Christ et que le croyant n'est plus sous son régime. Paul le souligne en montrant qu'il peut s'adapter à ceux qui sont sous la loi comme à ceux qui ne le sont pas, tout en précisant qu'il se trouve lui-même pas sous la Loi mais sous la Loi de Christ (1 Cor. 9:20-21). Cette loi de Christ ne consiste pas en une réapplication du système mosaïque, mais en son accomplissement dans l'amour de Dieu et du prochain.

Or, si les exigences morales fondamentales de la Loi sont reprises et réaffirmées dans le Nouveau Testament, le commandement du sabbat, lui, ne l'est pas. Ce silence est confirmé par des déclarations explicites. Lorsque Paul affirme : « Que personne donc ne vous juge au sujet… des sabbats » (Col. 2:16), il ne se contente pas de relativiser une pratique ; il interdit qu'elle devienne un critère de jugement spirituel. De même, lorsqu'il écrit que « l'un fait une distinction entre les jours, tandis qu'un autre les estime tous égaux » (Rom. 14:5),

il établit un principe de liberté qui serait impossible à maintenir si un jour particulier devait être observé comme une obligation divine.

Ainsi, élever le dimanche au rang de jour sacré obligatoire revient inévitablement à entrer en tension avec cette liberté apostolique. Le dimanche peut être honoré, choisi, mis à part dans une démarche volontaire - et il est légitime qu'il le soit - mais il ne peut être imposé sans que l'on franchisse une limite que l'Écriture elle-même n'a pas posée.

Il n'y a aucun problème à observer un jour particulier, que ce soit le sabbat ou le dimanche, tant que cette pratique demeure une expression libre de la conscience devant Dieu. Le problème naît au moment où cette liberté est transformée en norme, et où ce qui relevait d'un choix devient une exigence. Car à partir de là, ce n'est plus simplement une pratique qui est en jeu, mais une redéfinition implicite de ce qu'est l'Église et de ce qui constitue la fidélité.

Enfin, il est nécessaire de considérer l'histoire avec toute la rigueur qu'elle impose. S'il est indéniable que les premiers chrétiens se réunissaient fréquemment le premier jour de la semaine, il est tout aussi certain que le statut du dimanche comme jour officiel de culte et de repos ne procède pas d'un commandement apostolique explicite, mais d'un développement progressif, étalé sur plusieurs siècles. Nous ne sommes donc pas face à une institution immédiatement donnée par les apôtres, mais face à une pratique qui, avec le temps, a été élevée au rang de norme.

Les sources les plus anciennes montrent que ce rassemblement du premier jour s'explique avant tout par un fait central : la résurrection de Jésus-Christ. Toutefois, ce fait, aussi

fondamental soit-il, n'a jamais été accompagné dans le Nouveau Testament d'un commandement transformant ce jour en équivalent du sabbat. Bien au contraire, les données historiques révèlent une diversité de pratiques. Dans les premières générations, notamment parmi les croyants d'origine juive, l'observance du sabbat coexiste encore avec les rassemblements du premier jour. Cela montre que la question du jour n'était ni tranchée de manière uniforme, ni érigée en critère de fidélité.

Au IIe siècle, des auteurs chrétiens commencent à théologiser cette pratique. Justin Martyr, par exemple, explique que les chrétiens se réunissaient le « jour du soleil », en raison de la création et de la résurrection. Mais ce témoignage ne repose pas sur un commandement reçu, mais sur une justification construite. Autrement dit, on cherche à expliquer une habitude, non à transmettre une institution divine.

Le basculement décisif survient au IVe siècle, lorsque l'autorité politique vient fixer ce qui n'était jusque-là qu'une pratique ecclésiale. Sous Constantin Ier (encore une fois), une loi promulguée en 321 ordonne le repos le « jour du soleil » (*dies Solis*). Ce jour appartient donc initialement au calendrier païen romain, lié au culte solaire. Loin d'être une institution purement chrétienne, il est repris, puis progressivement réinterprété dans un cadre chrétien. On assiste ici à une convergence entre une pratique ecclésiale et une norme civile, ce qui va profondément transformer son statut.

Les décennies suivantes confirment cette évolution. Des décisions ecclésiastiques viendront renforcer la mise à l'écart du sabbat au profit du dimanche, non pas en vertu d'un commandement scripturaire explicite, mais dans une logique de différenciation d'avec le judaïsme et d'unification des

pratiques. Ainsi, ce qui relevait initialement d'une liberté devient progressivement une obligation implicite, puis explicite dans certaines traditions.

Ce développement historique met en lumière un fait qui est que le dimanche comme jour sacré obligatoire est le produit d'une évolution. Il résulte d'un enchaînement de facteurs - théologiques, culturels et politiques - et non d'une prescription claire et directe de l'Écriture. Dès lors, l'ériger en norme divine revient à confondre tradition et révélation.

Cette confusion apparaît encore plus nettement lorsqu'on examine les positions contemporaines. D'un côté, certaines traditions ecclésiastiques affirment que l'autorité de l'Église a transféré la sainteté du sabbat au dimanche. Mais une telle affirmation reconnaît implicitement que ce transfert ne repose pas sur un commandement explicite du Nouveau Testament, mais sur une autorité postérieure. De l'autre côté, certains courants sabbatistes soutiennent que le sabbat demeure obligatoire, mais se heurtent alors aux déclarations explicites de Paul, qui refuse toute contrainte liée aux jours et affirme la liberté du croyant en la matière.

Ainsi, les deux positions, bien que différentes, partagent une même difficulté : elles tendent à absolutiser un jour, là où le Nouveau Testament introduit précisément une liberté. L'une remplace le sabbat par le dimanche, l'autre maintient le sabbat, mais toutes deux réintroduisent une forme d'obligation que l'Écriture ne prescrit pas.

Ce point, qui peut sembler anodin, est néanmoins important. En effet, un grand nombre de théologiens et de pasteurs affirment que, bien que le culte du dimanche ne soit pas un commandement au sens strict - dans la mesure où celui qui n'y

participe pas ne commettrait pas formellement un péché -, le fait de ne pas être présent devrait néanmoins pousser toute personne concernée à sérieusement questionner la réalité de son salut.

Nous avons déjà rencontré cet argument chez R. C. Sproul, notamment à travers sa conception de « l'Église visible ». Ce même raisonnement est ici réemployé : sans établir explicitement une obligation, il introduit néanmoins une pression implicite, conduisant les fidèles à une forme de légalisme, bien éloignée des paroles de Paul en Romains 14:5. Car affirmer qu'une pratique n'est pas obligatoire tout en laissant entendre que son absence révèle un problème spirituel revient, en pratique, à en faire une norme contraignante.

Certains vont jusqu'à considérer ceux qui ne se conforment pas à ce « sabbat chrétien » comme des rebelles, indépendamment du fait qu'ils puissent se réunir fidèlement un autre jour de la semaine. Le critère devient alors non plus la fidélité à Dieu, mais la conformité à une attente humaine. Ainsi, quiconque n'agit pas selon ce modèle est perçu comme manifestant un manque d'amour envers Dieu.

Il y a là un véritable problème, qui n'est là encore pas sans rappeler les judaïsants du Nouveau Testament, cherchant à imposer des charges supplémentaires aux croyants, ou encore à « épier leur liberté », comme Paul le dénonce ailleurs (Galates 2:4). Sous une apparence de piété, ce type de discours introduit en réalité un fardeau que l'Écriture ne prescrit pas, et tend à remplacer la liberté de la grâce par une conformité implicite à des normes humaines.

Il est important de comprendre la source de ces choses, qui dans le milieu réformé trouve encore une fois sa racine dans

l'illusion d'une continuité avec Israel. Par exemple, nous trouvons chez R. C. Sproul une autre position problématique lorsqu'il écrit :

« Des difficultés sont apparues dans l'Ancien Testament lorsque le peuple retenait ses dîmes. Ils n'obéissaient pas à la loi de Dieu. Malachie 3:8–10 nous dit : "Un homme trompe-t-il Dieu ? Pourtant vous me trompez. Mais vous dites : 'En quoi t'avons-nous trompé ?' Dans les dîmes et les offrandes. Vous êtes frappés par la malédiction, et vous me trompez, la nation tout entière. Apportez à la maison du trésor toute la dîme, afin qu'il y ait de la nourriture dans ma maison. Mettez-moi de la sorte à l'épreuve, dit l'Éternel des armées, et vous verrez si je n'ouvre pas pour vous les écluses des cieux, si je ne répands pas sur vous la bénédiction en abondance." Cela signifie que si le principe de la dîme est encore en vigueur, nous volons systématiquement Dieu lorsque nous ne donnons pas la dîme. Je le répète : l'enseignement de Malachie indique que lorsque nous ne donnons pas la dîme, nous ne volons pas simplement l'Église, le clergé ou les éducateurs chrétiens — nous volons Dieu lui-même. Mais il faut noter que Dieu n'avait pas seulement des paroles de condamnation pour le peuple ; il leur adressait aussi une promesse de prospérité s'ils changeaient de conduite. Dieu les a mis au défi d'être fidèles, en promettant lui-même d'ouvrir les écluses des cieux et de répandre sur eux des bénédictions. »

Nous voyons ici que toute la conclusion de Sproul dépend d'une condition préalable - « si le principe de la dîme est encore en vigueur » - qui n'est jamais établie par le Nouveau Testament. Or, une hypothèse non prouvée ne peut servir de fondement à une obligation morale aussi grave que celle d'accuser le croyant de « voler Dieu ».

La première erreur que fait Sproul consiste en une confusion d'alliance. Le texte de Malachie s'adresse explicitement à Israël, en tant que nation placée sous la loi mosaïque. Cette loi ne se limite pas à des principes spirituels abstraits : elle organise concrètement la vie religieuse, économique et sociale du peuple. La dîme, dans ce contexte, n'est pas un don libre, mais une prescription légale destinée à soutenir le sacerdoce lévitique et le fonctionnement du temple. Elle appartient donc à un système cohérent, où interviennent le temple, les sacrifices et les lévites. Elle est en soi, l'objet d'un commandement qui n'est pas trouvé dans le Nouveau Testament au sujet de l'église.

Ce point est primordial car le reproche adressé par le prophète ne vise pas simplement un manque de générosité, mais la violation d'une obligation précise dans un cadre institutionnel défini. Lorsque Dieu parle de « vol », il ne désigne pas une attitude générale envers lui, mais la transgression d'une loi particulière régissant Israël. La « maison du trésor » n'est pas une église locale, mais le temple ; la « nourriture » correspond aux provisions destinées aux lévites, qui n'avaient pas d'héritage en Israël.

Dès lors, appliquer directement ce passage au croyant aujourd'hui implique un déplacement majeur puisqu'on extrait un commandement de son système tout en abandonnant ce qui lui donne sens. Il n'y a plus de temple, plus de sacerdoce lévitique, plus de structure nationale théocratique. Pourtant, l'obligation serait maintenue. Une telle démarche est incohérente, car elle conserve l'exigence tout en supprimant son fondement.

La seconde erreur réside dans l'absence totale de confirmation apostolique. Nulle part dans le Nouveau Testament la dîme

n'est imposée comme obligation pour l'Église. Nulle part les apôtres ne reprennent Malachie 3 pour en faire une norme. Nulle part ils n'accusent les croyants de « voler Dieu » s'ils ne donnent pas un pourcentage déterminé. Au contraire, Paul enseigne un principe radicalement différent : le don doit être volontaire, libre, décidé dans le cœur, « sans contrainte ». Or, une dîme obligatoire, assortie d'une menace de culpabilité ou de jugement, est par définition une contrainte.

Ce contraste reflète le passage d'un régime à un autre. Le croyant n'est plus sous la loi mosaïque, mais sous la grâce. Introduire une obligation de type légal, même sous une forme atténuée, revient à rétablir un principe que l'Évangile a précisément dépassé.

La troisième difficulté est encore plus grave, car elle touche à la cohérence même de l'Évangile. Si l'on affirme que le texte de Malachie s'applique directement aujourd'hui, alors il faut en accepter toutes les implications, sans sélection arbitraire. Or, ce passage ne se limite pas à une simple exhortation : il prononce explicitement une malédiction - « vous êtes frappés par la malédiction » (Malachie 3:9). Dès lors, affirmer que le croyant « vole Dieu » en ne donnant pas la dîme revient, implicitement mais nécessairement, à le replacer sous les sanctions de la loi mosaïque.

Une telle conclusion entre en contradiction frontale avec le cœur même de l'Évangile. Car l'Écriture déclare sans ambiguïté que Jésus-Christ « nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction pour nous » (Galates 3:13). La malédiction dont parle Malachie n'est pas suspendue au-dessus du croyant pour être réactivée au moindre manquement : elle a été pleinement portée, épuisée, et abolie dans l'œuvre rédemptrice de Christ. Vouloir réintroduire cette malédiction,

même indirectement, revient à nier la suffisance de la croix et à reconstruire ce que l'Évangile a définitivement détruit.

L'apôtre Paul est particulièrement clair sur ce point : « Tous ceux qui s'attachent aux œuvres de la loi sont sous la malédiction » (Galates 3:10). Il ne dit pas : certains aspects de la loi peuvent être maintenus sans conséquence ; il affirme au contraire que se replacer sur le terrain légal, même partiellement, implique d'en assumer toute la logique, y compris la malédiction. La loi forme un tout indivisible : celui qui y revient pour une obligation s'y soumet aussi pour ses sanctions.

Or, c'est précisément ce que produit l'enseignement d'une dîme obligatoire accompagnée d'une menace implicite : il replace le croyant dans une logique où la bénédiction et la malédiction dépendent de son obéissance à un commandement légal. Cela est incompatible avec la grâce, dans laquelle la bénédiction repose entièrement sur l'œuvre de Christ et non sur la performance humaine.

Il est significatif que lorsque Paul aborde la question des dons, il n'évoque jamais une quelconque malédiction. Au contraire, il établit un principe totalement différent : « Celui qui sème peu moissonnera peu, et celui qui sème abondamment moissonnera abondamment » (2 Corinthiens 9:6). Il ne s'agit pas ici d'une sanction juridique, mais d'un principe spirituel lié à la générosité. Et immédiatement, il précise la nature de ce don : « Que chacun donne comme il l'a résolu en son cœur, sans tristesse ni contrainte ; car Dieu aime celui qui donne avec joie » (2 Corinthiens 9:7).

Là où intervient la contrainte, l'amour disparaît. Or, sans amour, le don perd toute valeur devant Dieu. Car Dieu ne

regarde pas seulement à l'acte extérieur, mais à la disposition du cœur. C'est ce que les pharisiens n'avient pas compris et ce que bon nombre de pasteurs et théologiens de nos jours ne comprennent pas non plus. Imposer un pourcentage sous peine de culpabilité ou de jugement, c'est transformer un acte d'amour en obligation légale, et ainsi le priver de ce qui le rend agréable à Dieu.

Nous retrouvons exactement le même principe dans la doctrine des œuvres. En Christ, les bonnes œuvres ne sont jamais présentées comme un moyen d'obtenir la faveur de Dieu, mais comme le fruit naturel d'une vie déjà justifiée. Elles ne produisent pas la vie, elles en sont la manifestation.

On ne peut pas commander l'amour sans le dénaturer. L'amour véritable procède d'un cœur transformé, non d'une obligation imposée. Dès lors qu'il est exigé comme une norme extérieure, il cesse d'être amour pour devenir légalisme. Et c'est précisément ce glissement que l'Évangile vient corriger : il ne réforme pas simplement la loi, il introduit une réalité nouvelle, où l'obéissance découle de la vie et non l'inverse.

Enfin, l'argument de R. C. Sproul confond un principe légitime avec une prescription inexistante. Oui, Dieu appelle son peuple à donner. Oui, la générosité est une marque essentielle de la vie chrétienne. Mais le Nouveau Testament ne fixe ni pourcentage, ni obligation uniforme, ni sanction spirituelle liée au montant donné. Transformer ce principe en loi revient à reconstruire ce que l'Évangile a précisément aboli : un système dans lequel la relation avec Dieu est médiatisée par des exigences quantitatives, là où elle repose désormais sur la grâce et la transformation du cœur.

Une telle position ne conduit pas simplement à une erreur secondaire, mais à un véritable glissement théologique : elle opère un retour implicite à la loi de Moïse, au lieu de demeurer sous la loi de Christ, appelée aussi « loi de liberté ». C'est précisément ce que dénonçait Jésus chez les pharisiens, qui « payaient la dîme » tout en négligeant « ce qui est plus important dans la loi » (Matthieu 23:23).

Et c'est ici que se révèle la racine du problème : l'illusion d'une continuité indistincte entre Israël et l'Église. En transposant directement des prescriptions de l'alliance mosaïque dans l'économie du Nouveau Testament, certains en viennent à réintroduire des fardeaux que les apôtres eux-mêmes ont refusé d'imposer. Le résultat est une position incohérente, où le croyant n'est plus entièrement sous la loi, mais n'en est jamais réellement libéré non plus. Cette tension révèle une confusion plus profonde sur la nature même de l'Église et sur la transition entre les alliances.

Nous trouvons ici un mécanisme caractéristique de la théologie réformée classique : en postulant que l'Église est la continuité d'Israël, elle s'autorise à maintenir certaines pratiques de l'Ancien Testament sans fondement explicite dans le Nouveau. Ainsi, l'obligation de la dîme ou encore le baptême des enfants ne sont pas établis par des commandements apostoliques clairs, mais déduits d'un principe de continuité supposé. Et lorsque cette continuité ne peut être démontrée de manière probante, l'argument est inversé : ce ne serait plus à eux de prouver que ces pratiques sont commandées, mais à leurs contradicteurs de prouver qu'elles ont été abolies. Une telle méthode renverse la charge de la preuve et ouvre la porte à l'introduction de pratiques étrangères à l'enseignement apostolique.

Le résultat est qu'en conservant ce qui relevait de la loi mosaïque sans en garder le cadre, on en vient à reconstruire un système hybride, ni pleinement sous la loi, ni pleinement sous la grâce. Mais une telle position ne peut tenir sans compromettre la cohérence de l'Évangile. Car maintenir une obligation légale là où le Nouveau Testament n'en donne aucune, c'est, en pratique, conserver la loi de Moïse aux dépens de la loi de Christ.

Or, le Nouveau Testament appelle en réalité le croyant à bien plus qu'un simple pourcentage. Il ne demande pas dix pour cent, mais cent pour cent. Il ne réclame pas une fraction des biens, mais la totalité de la vie. L'appel n'est pas à une contribution calculée, mais à une consécration totale.

Il est d'ailleurs essentiel de rappeler que la dîme, dans l'Ancien Testament, ne portait pas principalement sur de l'argent, mais sur les récoltes et le bétail. Elle était liée à une économie agraire, à un sacerdoce lévitique et à un système cultuel précis. Transposer mécaniquement ce modèle dans l'Église sans tenir compte de ces différences revient à ignorer le contexte même qui lui donnait sens. Aujourd'hui, ce que le croyant est appelé à donner ne se limite pas à des biens matériels, mais englobe toute son existence : ses ressources, son temps, ses capacités, sa vie entière, mise au service de Dieu et des frères, pas dans un panier le dimanche.

Car la réalité nouvelle est que la loi n'est plus écrite sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, dans les cœurs (2 Corinthiens 3:3). Il ne s'agit plus d'obéir à une contrainte extérieure, mais de marcher selon une nature nouvelle. Le croyant ne donne pas pour être justifié, mais parce qu'il a été justifié. Il ne donne pas pour obtenir une bénédiction, mais parce qu'il a déjà tout reçu en Christ.

Je rejette donc l'idée que le croyant soit lié par un commandement de payer la dîme. Mais je rejette tout autant l'idée qu'un véritable croyant puisse demeurer indifférent et ne rien offrir. Car celui qui a été transformé par la grâce ne se contente pas de donner une part : il se donne lui-même. Il ne donne pas parce qu'il y est contraint, mais parce qu'il le veut et le peut, par la vie nouvelle qui lui a été donnée.

C'est là toute la différence entre la loi de Moïse et la loi de Christ, entre un système fondé sur l'obligation et une vie animée par l'amour, entre le temple de pierres de l'Ancien Testament et l'Église composée de pierres vivantes (1 Pierre 2:5). Là où la loi exigeait, la grâce produit. Là où la loi commandait, l'Esprit transforme. Et c'est précisément cette gloire du Nouveau Testament que toute tentative de réimposer la dîme obligatoire vient obscurcir.

***

Nous arrivons à la fin de cet ouvrage et bien qu'il resterait bien d'autres points à traiter, je pense que l'essentiel est là. Maintenant, il est certains qu'arriver à ce stade, certains diront qu'une position comme celle défendue dans ce livre conduit à une forme d'anarchie, sans plus aucune structure ni discipline.

Cette critique en soi n'a rien de nouveau. Elle fut déjà adressée à Luther au moment de la Réforme, lorsque celui-ci entreprit de traduire l'Écriture et de la rendre accessible au peuple. On l'accusait alors d'ouvrir la porte au désordre, à l'individualisme et à la confusion doctrinale.

Évidemment, je ne me considère ni comme Luther, ni comme un nouveau réformateur - je ne suis rien - mais il est utile de rappeler que ce type d'accusation a déjà été dirigé contre ceux-là mêmes qui, aujourd'hui, les formulent.

Ensuite, à aucun moment dans cet ouvrage je n'ai affirmé que les églises dites locales doivent être rejetées ou considérées comme apostates dans leur ensemble. Bien au contraire, je maintiens qu'elles sont à privilégier tant que l'Évangile y est prêché fidèlement, et que la discipline y est exercée de manière suffisante pour l'édification des fidèles et pour empêcher la propagation du péché. Il ne s'agit donc pas d'un rejet systématique des assemblées existantes, mais d'un appel à les examiner à la lumière de l'Écriture.

Maintenant, si la critique porte sur le fait que je rejette l'idée selon laquelle seules les assemblées officielles ou reconnues publiquement pourraient être considérées comme des « églises visibles » rendant un culte valide à Dieu, alors je l'accepte pleinement. Car, à preuve du contraire, une telle restriction ne repose sur aucun fondement scripturaire clair. L'Écriture ne lie pas la validité du culte à une reconnaissance institutionnelle, mais à la vérité, à la foi et à la présence de Christ au milieu des siens.

Si la critique concerne également l'idée d'une « Église visible » par nature, pareillement, je l'accepte volontiers et je pense avoir suffisamment démontrer pourquoi. Et si la critique concerne mon rejet du principe d'une ordination officielle comme condition nécessaire à l'administration des sacrements, alors là encore je l'assume sans réserve, en me soumettant à l'autorité de l'Écriture. Et comme Luther le déclara face à ses opposants, qui prédisaient que son œuvre mènerait à l'anarchie : si de telles conséquences devaient survenir, qu'il en soit

ainsi, car il n'est pas bon d'agir contre sa conscience éclairée par l'Écriture, à moins d'être convaincu d'erreur par celle-ci.

Ces choses dites, je considère qu'il serait profondément erroné de conclure que reconnaître des assemblées se réunissant en tout lieu au nom de Christ conduit à l'anarchie. Bien au contraire, je considère que les rassemblements plus simples, parfois privés ou non institutionnalisés, offrent une souplesse qui permet, lorsqu'elle est exercée avec sérieux, d'établir une discipline plus réelle et plus vivante. Là où les relations sont plus directes, la correction fraternelle peut être exercée avec plus de fidélité, et l'assemblée peut refléter de manière plus visible la réalité de l'Église invisible.

Il en va de même pour la question du baptême. Je ne vois aucun fondement biblique solide permettant d'affirmer que celui-ci devrait être réservé à un lieu prétendument sanctifié ou administré exclusivement par un homme ordonné. Dès lors qu'une profession de foi authentique est manifestée, rien n'empêche qu'un fidèle administre le baptême, conformément au modèle simple que laisse entrevoir l'Écriture. Le même constat peut être fait pour la Cène : le passage le plus explicite à ce sujet, notamment dans l'Église de Corinthe, ne laisse aucunement apparaître la présence d'un officiant unique chargé de la distribuer, malgré les désordres qui y régnaient.

Concernant les rôles d'anciens et de diacres, il est également évident que le diaconat ne nécessite pas une structure institutionnalisée complexe. Il s'agit avant tout d'un service pratique, apparaissant lorsque les besoins d'une assemblée deviennent plus importants. Quant au rôle d'ancien, c'est-à-dire de pasteur, je fais partie de ceux qui considèrent que la pratique consistant à réserver cette fonction à des hommes munis de diplômes théologiques - bien qu'ayant une certaine

logique - est en réalité réductrice. Elle tend à empêcher certains de ceux que Dieu appelle réellement, d'exercer leur ministère.

Ce n'est pas la connaissance académique de la théologie qui fait un pasteur, au mieux, elle forme un intellectuel ; au pire, elle produit un homme enfermé dans une tradition ou une école particulière. Il est important de rappeler que le pasteur est, dans le langage du Nouveau Testament, un ancien parmi d'autres. Les assemblées apostoliques étaient dirigées par une pluralité d'anciens, et non par un seul homme détenant une autorité exclusive, notamment en matière de sacrements. L'idée d'un pasteur unique, seul habilité à administrer ces derniers, ne trouve là encore pas son origine dans le Nouveau Testament, mais dans un développement ecclésiastique ultérieur.

De plus, lorsque l'Écriture parle des ministères et des dons, elle ne présente jamais une ordination humaine comme étant la source ou la garantie de ces fonctions. Au contraire, il est constamment affirmé que c'est le Saint-Esprit qui les distribue à chacun comme il veut, selon sa souveraineté. L'origine du ministère est donc divine, et non institutionnelle.

Il est vrai que les apôtres, et notamment Paul, pratiquaient l'imposition des mains. Toutefois, ce geste ne doit pas être compris comme une transmission de pouvoir ou comme la création du ministère lui-même. L'Écriture ne présente jamais ce rite comme une cause, mais comme une reconnaissance : un acte de mise à part, de recommandation publique et de confirmation ecclésiale de ce que Dieu a déjà opéré intérieurement. Autrement dit, l'imposition des mains atteste un appel, elle ne le produit pas.

Cette distinction apparaît clairement lorsque l'on considère que les dons et les ministères procèdent toujours de l'Esprit. « Il y a diversité de dons, mais le même Esprit » (1 Corinthiens 12:4), et encore : « un seul et même Esprit opère toutes ces choses, les distribuant à chacun en particulier comme il veut » (1 Corinthiens 12:11). Si donc le ministère est un don souverain de l'Esprit, il ne peut dépendre, dans son essence, d'un acte humain, fût-il solennel.

L'imposition des mains s'inscrit ainsi dans une logique de discernement et non de production. Cela est confirmé par l'exhortation de Paul à Timothée : « N'impose les mains à personne avec précipitation » (1 Timothée 5:22), mise en garde qui n'aurait aucun sens si l'acte lui-même conférait le ministère de manière automatique. Elle suppose au contraire qu'un examen préalable est nécessaire, que des signes doivent être observés, et que l'Église ne fait que reconnaître ce qui est déjà manifesté.

De même, lorsque Paul rappelle à Timothée de « ranimer le don de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains » (2 Timothée 1:6), il ne présente pas ce geste comme l'origine du don, mais comme le contexte dans lequel celui-ci a été reconnu et encouragé. Le don est explicitement qualifié de « don de Dieu », et non de produit d'une médiation humaine.

Ce point est encore renforcé par la réalité, abondamment attestée dans le Nouveau Testament, de faux ministères. Paul avertit des « faux apôtres, ouvriers trompeurs » (2 Corinthiens 11:13), et dans l'Apocalypse, l'Église d'Éphèse est louée pour avoir « éprouvé ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas, et pour les avoir trouvés menteurs » (Apocalypse 2:2). Or, un tel discernement serait inutile si une ordination formelle suffisait à garantir la légitimité d'un ministère. Le fait même

que ces faux ministres puissent exister et tromper montre que la reconnaissance ne repose pas sur un acte extérieur, mais sur l'épreuve des doctrines et des vies.

Confondre ces deux réalités - l'appel divin et sa reconnaissance humaine - revient ainsi à attribuer à l'homme ce que l'Écriture réserve à l'Esprit de Dieu. Si le ministère dépendait fondamentalement d'une ordination formelle, alors il ne serait plus un don souverain, mais une fonction conférée par une autorité humaine, ce qui renverserait l'ordre établi par le Nouveau Testament.

Et d'ailleurs, l'Église réformée elle-même, d'où tient-elle son principe d'ordination ? Sur quel fondement précis repose-t-il ? La question mérite d'être posée avec sérieux. Car si l'on peut encore une fois reconnaître une certaine cohérence interne dans la position de l'Église catholique - qui fait reposer l'autorité ministérielle sur une prétendue succession apostolique censée remonter de Pierre jusqu'au pape - il n'en va pas de même pour les Églises issues de la Réforme.

En effet, celles-ci ont précisément rejeté ce principe de succession comme fondement de l'autorité ecclésiale. Mais dès lors, sur quoi repose leur propre pratique de l'ordination ? Si elles ne peuvent plus invoquer une chaîne historique ininterrompue, peuvent-elles réellement attribuer à leurs propres actes une valeur que d'autres assemblées, non institutionnalisées, ne pourraient pas revendiquer ?

Pourtant, dans la pratique, elles continuent souvent à agir comme si leurs structures possédaient une forme de légitimité supérieure, comme si l'ordination qu'elles confèrent établissait une différence de nature, et non simplement de reconnaissance.

Mais soit l'ordination possède une efficacité intrinsèque - et il faut alors expliquer d'où elle tire cette efficacité en l'absence de succession apostolique - soit elle n'est qu'un acte de reconnaissance ecclésiale, et dans ce cas, rien ne permet de la réserver à des cadres institutionnels particuliers. Dans ce second cas, une assemblée locale fidèle à l'Écriture, exerçant un discernement sérieux et reconnaissant les dons que Dieu accorde, agit avec la même légitimité fondamentale.

J'ai toujours été - et je le suis encore - convaincu que celui qui pense avoir reçu un appel de Dieu doit pouvoir exercer ce ministère, non pas sur la seule base d'une conviction intérieure, mais à la condition d'en manifester objectivement les fruits et de répondre aux critères établis par l'Écriture. Car l'appel véritable ne se réduit pas à une impression subjective : il se reconnaît à la conformité doctrinale, à la maturité spirituelle et au témoignage d'une vie irréprochable, tels qu'ils sont explicitement décrits. Ainsi, ce n'est pas l'homme qui s'auto-établit, mais l'assemblée qui reconnaît ce que Dieu a déjà opéré.

On objectera que cette position ouvre la porte à l'arbitraire et à la prolifération de faux ministères. Mais cet argument ne tient que si l'on suppose que les structures dites officielles constituent en elles-mêmes une garantie suffisante contre ces dérives - ce que l'histoire de l'Église dément largement. L'existence d'une ordination formelle n'a jamais empêché ni les abus, ni les erreurs doctrinales, ni l'émergence de ministères illégitimes. L'Écriture elle-même en atteste, en avertissant à plusieurs reprises de la présence de faux docteurs au sein même des assemblées.

Il apparaît même que le modèle pastoral tel qu'il est souvent structuré dans des cadres institutionnels tend à produire

certains effets problématiques. Lorsqu'un ministère est étroitement lié à une structure, à une confession établie ou à un corps reconnu, il devient plus difficile de remettre en question les fondements doctrinaux sur lesquels cette structure repose. Une forme d'inertie s'installe alors : la théologie tend à se figer, non pas nécessairement par fidélité à la vérité, mais parce qu'elle est intégrée à un système qu'il devient coûteux - voire risqué - de contredire. Ainsi, ce qui devait être un moyen d'ordre peut, dans certains cas, devenir un frein à la réforme.

À l'inverse, l'absence de structure centralisée n'implique pas nécessairement le désordre, pas plus que la présence de structures n'assure la fidélité. Le véritable garde-fou n'est donc pas institutionnel, mais spirituel et scripturaire. Il réside dans un examen sérieux, constant et communautaire, à la lumière de la Parole de Dieu.

C'est précisément ce principe que l'Écriture met en avant : « examinez toutes choses, retenez ce qui est bon » (1 Thessaloniciens 5:21), ou encore l'exemple des Béréens, qui « examinaient chaque jour les Écritures pour voir si ce qu'on leur disait était exact » (Actes 17:11). L'autorité véritable ne repose pas sur un cadre formel, mais sur la conformité à la vérité révélée. De nombreux faux apôtres et ministres furent ainsi démasqués, non par l'absence d'ordination, mais par l'exercice du discernement spirituel.

Le problème de l'arbitraire ne se résout pas par une institutionnalisation accrue, mais par un retour constant à l'Écriture, dans une dépendance réelle à l'Esprit. Là seulement se trouve le critère capable de discerner le vrai du faux, indépendamment de toute reconnaissance humaine.

C’est d’ailleurs pour cette raison que les apôtres n’établirent pas un seul ancien ou évêque, mais plusieurs. Cette pluralité permet un discernement mutuel et l’exercice d’une discipline plus juste et plus équilibrée. Là où un seul homme est placé au-dessus de l’assemblée, le risque d’un déséquilibre est inévitable, tandis que la pluralité, elle, favorise la correction, la vigilance et la fidélité à la vérité.

Ainsi, celui qui entre dans les critères doit pouvoir servir, et celui qui s’en écarte doit être repris, voire écarté, quelle que soit la reconnaissance dont il bénéficie par ailleurs. Il est dès lors faux de prétendre que seules les assemblées dites officielles seraient capables d’assurer la discipline, l’administration des sacrements ou la reconnaissance des anciens. Une telle affirmation ne devient crédible que lorsque l’on renonce, dès l’origine, à exercer une vigilance réelle sur la pureté de l’assemblée. Car là où cette vigilance est présente - dans l’examen des vies, dans l’attachement à la vérité et dans la crainte de Dieu - les fonctions essentielles de l’Église peuvent être exercées avec autant de sérieux, sinon davantage, sans dépendre d’un cadre institutionnel formel.

Et pour ceux qui diront que ce genre de propos est dangereux et séparatiste, il convient de rappeler que toute séparation n’est pas mauvaise, puisque l’Écriture nous appelle elle-même à certaines séparations : « Sortez du milieu d’eux, et séparez-vous, dit le Seigneur » (2 Corinthiens 6:17). Et si nos assemblées sont devenues des assemblées du monde, l’Écriture ne nous appelle-t-elle pas justement à nous en séparer ?

Il existe encore aujourd’hui cette idée tenace selon laquelle toute séparation serait d’origine satanique. Pourtant, la Réforme, dont nous tirons le nom de protestants, est née d’une

séparation. Et l'Église catholique utilisa précisément ce type d'accusation contre elle. Cet argument n'a donc rien de nouveau : il est simplement répété.

Ce n'est pas Christ qui est divisé ou qui divise ; bien au contraire, c'est le diable qui, en semant ses graines là où se trouvent les bons arbres, ne laisse parfois d'autre choix que de créer une séparation. Dans ce sens, c'est bien plutôt une certaine forme d'union - comme celle que promeut le mouvement œcuménique - qui peut devenir dangereuse. À vrai dire, j'ai toujours cru, et je crois encore, que ce mouvement porte en lui les germes d'une religion universelle préparant la venue de l'antéchrist.

La Réforme, elle, fut une séparation nécessaire, non parce qu'elle cherchait initialement la rupture, mais parce qu'une réforme était devenue impossible là où l'erreur s'était installée durablement. Car là où le mal s'enracine profondément, il ne se laisse pas aisément déloger.

C'est pourquoi se séparer d'une assemblée qui, au lieu de refléter Christ et la nature de son Église, reflète davantage le monde, ce n'est pas se séparer de l'Église, à moins de tomber dans l'individualisme, ce qui serait en effet une autre erreur. Nous avons le devoir de nous assembler entre chrétiens, mais nous n'avons pas le devoir de le faire uniquement dans des cadres officiels reconnus par les hommes.

C'est là toute la nuance. Et si certains devaient prendre mes propos, ou ceux d'autres cherchant à retrouver la véritable nature de l'Église de Christ, comme un appel à l'anarchie, alors c'est qu'ils n'ont pas compris ce dont il est réellement question. Et si la proclamation de la vérité devait être utilisée pour justifier le désordre, qu'il soit clair que cela ne viendrait

pas de Dieu, mais du diable, qui tord la vérité pour la faire sienne, comme il le fit avec Christ dans le désert.

Pour le reste, je pense avoir suffisamment démontré ce qui me semble être le plus cohérent concernant la nature de l'Église de Christ et son rôle visible dans le monde. S'il est possible d'accomplir cela au sein d'assemblées dites officielles, Dieu soit loué. Mais si cela devient impossible, comme ce fut le cas à de nombreuses époques, alors la séparation n'est pas seulement un droit, mais un devoir pour tout chrétien. Non pas une séparation pour elle-même, mais en vue d'une union plus pure, hors de la corruption de ce monde qui, bien souvent, étreint les institutions.

En définitive, ce n'est pas à une assemblée que nous devons être fidèles, mais à Dieu. S'il est possible d'être fidèle aux deux, c'est une grâce ; mais lorsque cela ne l'est plus, nous devons être capables, comme les apôtres, de dire :

« Il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (Actes 5:29). »

Conclusion

La plupart d'entre nous ont déjà vu la photographie de ce jeune enfant africain dans le désert, la peau sur les os, face contre terre, tandis qu'un vautour se tient à proximité, attendant que la mort fasse son œuvre pour en faire sa proie. Il existe peu de photographies aussi tragiques que celle-ci.

Beaucoup ignorent cependant que cette photographie fut prise dans un contexte de guerre et de famine, où des populations, dont certaines chrétiennes, furent accablées et exposées à de fortes pressions religieuses, notamment pour pousser à la conversion à l'Islam.

Il n'existe peut-être pas, à mes yeux, d'image qui représente mieux le christianisme et Christ dans sa passion. Dans cette photographie, nous ne voyons qu'un seul vautour, pourtant, elle fut capturée par un homme qui n'apporta aucune assistance à l'enfant et qui, au contraire, laissa le vautour s'approcher afin de saisir cet instant. C'est pourquoi certains ont affirmé que cette photographie nous montre deux vautours, l'un tenant un appareil photo.

Néanmoins, ce n'est pas pour cette raison que je fais référence à cette image. La question est combien accepteraient d'y voir une représentation du christianisme lui-même ? C'est pourtant ce qui m'est venu à l'esprit la première fois que mes yeux se sont posés sur elle. J'y ai vu Christ, jugé et livré, tandis que Satan attendait la crucifixion pensant pouvoir se rassasier, et les foules, au mieux spectatrices, approuvant par leur silence ce qui allait se produire.

J'y ai également vu son Église, appelée au même chemin dans cette vie, dépouillée de tout ce qui est terrestre, humiliée, affamée, exposée, tandis que les portes du séjour des morts cherchent à l'engloutir et semblent, aux yeux des hommes, sur le point d'y parvenir.

Mais ce n'est pas ainsi que la plupart des chrétiens de nos jours envisagent l'Église de Christ. Nous lui préférons une autre image, celle de la gloire, du pourpre, d'une femme belle et droite, revêtue comme une reine. Mais est-ce bien ainsi que l'Écriture la décrit ? N'est-ce pas plutôt Babylone la grande, ou encore l'Église de Laodicée, qui sont peintes de cette manière ? Pourquoi avons-nous adopté cette vision d'une Église victorieuse dans un monde encore soumis, pour un temps, au règne de Satan, en sécurité, dans l'abondance, épargnée par les vautours là où son Seigneur ne le fut pas ?

Christ serait-il mort afin que son Église vive sa meilleure vie ici-bas, comme certains le prétendent ? Où trouve-t-on une telle affirmation dans l'Écriture ? Où est-il enseigné que la nouvelle naissance par l'Esprit aurait pour but de nous réconcilier avec le monde et de vivre en paix avec lui ?

L'Écriture affirme au contraire que, par Christ, nous sommes réconciliés avec Dieu - ce Dieu que le monde, dans son état naturel, tient pour son ennemi. La réconciliation opérée à la croix n'est pas présentée comme une harmonie retrouvée avec le système présent, mais comme une restauration de notre relation avec Dieu, au prix même d'une rupture plus profonde avec l'esprit du monde.

Pourquoi alors nos assemblées vivent-elles comme si l'Église de Christ était déjà glorifiée, comme si elle habitait déjà la nouvelle terre renouvelée, dans la paix et l'abondance ? Où

sont passés les prédicateurs de la repentance, ceux qui, les larmes aux yeux, parlaient du péché, du jugement à venir et de l'enfer - des réalités qui n'auront précisément plus leur place que dans une création renouvelée ?

Comment serait reçu aujourd'hui Jonathan Edwards et son célèbre sermon sur l'enfer, qui déjà, en son temps, fut difficilement supporté par une partie de ses auditeurs ? Pourrait-il encore prêcher de la même manière dans nos assemblées sans être rejeté ? Et où sont nos fruits ? Ceux de l'Église de Christ qui ne se limitent pas à la patience, à la charité et à la joie mais qui incluent aussi les persécutions, les épreuves et les souffrances. Or, ces réalités semblent aujourd'hui largement absentes de nos assemblées.

Comment se fait-il que la maison de Dieu soit devenue la maison du monde, et le peuple de Dieu, le peuple du monde ? Comment se fait-il que l'Église de Christ semble avoir pris racine sur la terre, au point de devenir un arbre offrant son ombre au monde, le protégeant des rayons brûlants du soleil, plutôt qu'un arbre ayant ses racines dans le ciel, dont les branches descendent vers la terre pour porter des fruits si divins que les hommes, en les voyant, ne peuvent que glorifier Dieu et être poussés à la repentance ?

Alors que ce livre touche à sa fin, je souhaite que nous prenions le temps de méditer sérieusement sur ces choses : sur la nature de l'Église de Christ, sur sa place véritable, et sur la mission qui lui est confiée sur cette terre.

C. S. Lewis a écrit :

« Nous voulons tous progresser ; mais si vous êtes sur la mauvaise route, progresser signifie faire demi-tour et revenir à

la bonne route ; dans ce cas, l'homme qui fait demi-tour le premier est le plus progressiste. »

La véritable question n'est pas de savoir si nous avançons, mais si nous avançons dans la bonne direction. Il est possible de bâtir, d'organiser, de structurer, de multiplier les œuvres et les assemblées, tout en s'éloignant du modèle que l'Écriture donne de l'Église de Christ. Et dans un tel cas, persévérer n'est pas une preuve de fidélité, mais d'aveuglement.

Il est évident que les arguments présentés dans ce livre ne suffiront pas à convaincre chacun. Ce n'est d'ailleurs pas son objectif, et à vrai dire, même un ouvrage de cinq cents pages n'y parviendrait pas. Car ces questions ne se tranchent pas uniquement par l'argumentation, mais dans un face-à-face honnête avec l'Écriture.

Mon intention est de donner matière à réflexion, pousser chacun à examiner ces choses à la lumière de la Parole de Dieu, et à se demander sincèrement ce qu'est réellement l'Église de Christ. Non pas selon les traditions reçues, non pas selon les systèmes établis, mais selon ce que Dieu Lui-même en dit. Car au bout du compte, ce n'est pas devant un livre que nous rendrons compte, mais devant Dieu. Et devant lui, ce n'est pas l'adhésion à une Église visible qui nous justifiera, mais notre appartenance réelle à l'Église de Christ.

Les pierres et les édifices s'écrouleront ; certains seront brûlés, d'autres abandonnés ou profanés. Mais l'Église faite de pierres vivantes ne s'écroulera jamais, car son fondement n'est pas un homme, mais le Christ, le Fils du Dieu vivant.

Cette Église ne sera jamais engloutie. Car tant qu'il existera, ne serait-ce que deux ou trois fidèles assemblés en son nom, le Christ sera au milieu d'eux - et là où il est présent, son Église

demeure. Ainsi, même si toutes les formes visibles venaient à disparaître, la réalité qu'elles prétendent exprimer subsisterait, vivante et inébranlable, jusqu'à la fin.